MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80101-10

AUTHOR:

BARTHEL, ERNST

TITLE:

ELEMENTE DER TRANSZENDENTALEN LOGIK

PLACE:

STRASSBURG

DATE:

1913

Master Negative #

91-80101-10

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Barthel, Ernst, 1890- Elemente der transzendentalen Logik. Histor. Einl. u. erstes Viertel. Strassburg 1913: Du Mont Schauberg. 99 S. 8° ¶ Soll vollst. im Buchh. ersch.

Straßburg, Phil. Diss. v. 1. März 1913, Ref. Störring

[Geb. 17. Okt. 90 Schiltigheim; Wohnort: Schiltigheim; Staatsangeh.: Elsaß-Lothringen; Vorbildung: OR. Kaiserpalast Straßburg Reife 09; Studium: Straßburg 3, Berlin 1, Straßburg 3 S.] [U 13. 4537

Restrictions on Use:

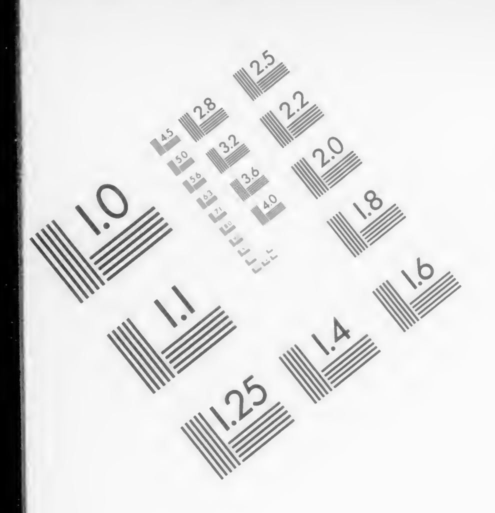
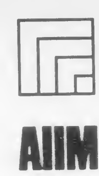
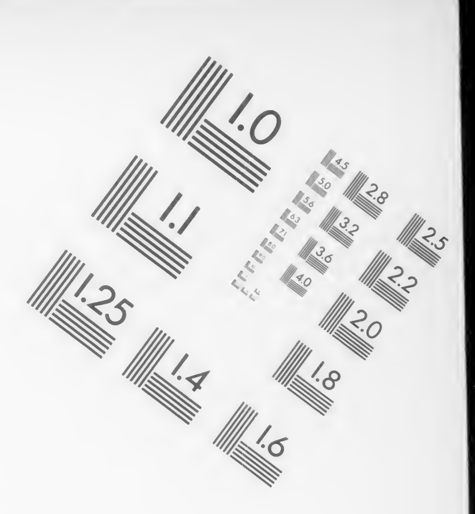
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 6-27-91 INITIALS V.W.D.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

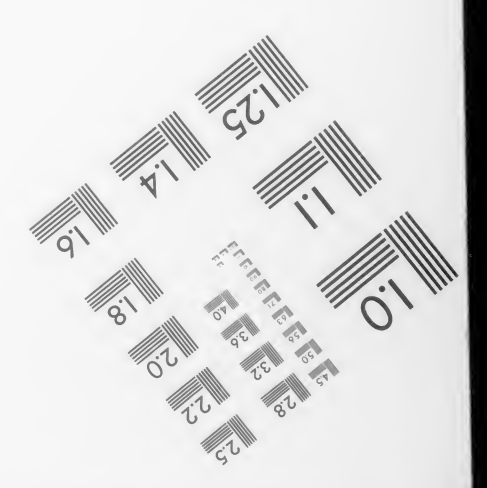
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

ELEMENTE DER TRANSZENDENTALEN LOGIK

HISTORISCHE EINLEITUNG UND ERSTES VIERTEL

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
EINER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER
KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT STRASSBURG

VORGELEGT VON

ERNST BARTHEL

STRASSBURG
DRUCK VON M. DUMONT SCHAUBERG
1913

Von der Fakultät genehmigt am 1. März 1913.

Die Arbeit stellt einen Teildruck dar. Der Plan der Untersuchung ist folgender:

	Historische Einleitung	gegenwärtiger Teildruck	Als Dissertation eingereicht
I.	Erkenntnislehre		
II.	Die Denkkategorien		
III.	Die Naturkategorien		
IV.	Methodenlehre		

Das Ganze wird in den nächsten Jahren fertiggestellt und soll dann in Buchform erscheinen.

DEN FREUNDEN DER METAPHYSIK

GEWIDMET.

On ne tombe dans l'erreur que parce que l'on ne fait pas l'usage qu'on devrait faire de sa liberté. L'erreur ne consiste que dans un consentement de la volonté, qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement.

Malebranche.

Inhaltsverzeichnis.

Historische Einleitung.

In welcher Weise es möglich sein dürfte, auf Grund eines auswählenden Überblicks über die abgeschlossene philosophische Entwicklung von Kant bis Schopenhauer den Inhalt dieser Schrift als eine Art von Erfordernis, die Schrift selbst demnach als existenzberechtigt zu erkennen, soll auf den folgenden Seiten zu zeigen versucht werden. Obwohl die Fragestellungen, deren Lösung uns wertvoll scheint, einer ungeschichtlichen Beschäftigung mit den Gegenständen und Rätseln selbst entsprungen sind, konnte es nicht ausbleiben, daß sich mit den Problemen der Vergangenheit, aus denen der Verfasser viel Anregung, aber allerdings keine volle Hilfe schöpfen konnte, mannigfache Beziehungen herstellten. Diese bestehen vor allem bezüglich der elementarsten, also wichtigsten Voraussetzungen der Systeme, während das auf die Grundlagen gerichtete Thema dieser Arbeit durch Einzelheiten als durch bloße Folgerungsgrößen weniger berührt wird. Von den im folgenden nicht besprochenen Denkern des letzten Jahrhunderts bzw. der Gegenwart, mit deren Hauptwerken der Verfasser zeitweilig in lernender Zwiesprache verbunden war, sind besonders zu nennen: Bolzano, Comte, Dühring, v. Hartmann; Bergson, Husserl, Mach, Rickert. Aus dem Zweck der Einleitung ergibt sich, daß ihr Verfahren in der Hauptsache ein kritisches sein muß; möge man in ihr die Verehrung der großen Genien des Gedankens nicht übersehen.

1. Kant.

Drei geschichtliche Vorbedingungen sind es, welche den Standpunkt der neuen Lehre dieses Philosophen wesentlich be-

gründeten: das bis dahin unbezweifelt gewesene Vertrauen in die logischen Überzeugungen der empirischen Forschung; die auf dieser Voraussetzung basierenden erkenntnistheoretischen Methoden besonders der englischen Denker; und die naturphilosophischen Ansichten, welche durch den Namen Newton angedeutet werden können und hauptsächlich durch die für selbstverständlich geltenden Vorstellungen vom homogenen Raumkörper, der homogenen Zeitlinie und der homogenen Kausalreihe der Welt charakterisiert sind. Diese Prämissen stehen unausgesprochen vor Kants einheitlichem System, und unter der weiteren Voraussetzung seines tiefen Geistes läßt sich die Gestaltung der Hauptprobleme der kritischen Philosophie aus ihnen entwickeln. Mögliche Erfahrungen geben — so sagt man — unsern Begriffen Realität (K.d.r.V. Akademieausgabe der Werke III (1904) S. 337); wenn ein Urteil mit seinem Gegenstande übereinstimmt, so ist es wahr. Die Metaphysik behauptete aber auch solche Urteile als wahr, deren Gegenstände in keiner Erfahrung gegeben werden können. Sind nun beide Formen der „Wahrheit" im Grunde genommen identisch, oder gibt es zwei Arten der „Wahrheit", oder ist vielleicht die eine von ihnen hinfällig? Das erste kann nicht der Fall sein, da man die nichtmetaphysischen Urteile wahr nennt, gerade — so sagt man — w e i l sie durch die Erfahrung bestätigt werden; das zweite soll, wenigstens unter gleichdefiniertem Gesichtspunkt, auch nicht stattfinden, da es nicht rätlich scheint, die Begriffsspekulationen der Metaphysik mit den so andersartigen exakten Erfahrungserkenntnissen gleichzustellen; es bleibt demnach übrig, die eine Art von behaupteten Wahrheiten, natürlich die metaphysischen, als irrtümlich nachzuweisen. Dadurch aber ist eine Hauptbestrebung der „Kritik der reinen Vernunft" angedeutet; Kant hat zunächst die Absicht, alle rationale Metaphysik als unmöglich darzutun. Doch auf welchen andern Vernunftgründen ruht dieser Zweck, als auf dem Satz: Urteile sind wahr, sofern sie mit ihrem Gegenstand übereinstimmen? Kants Bemühen ist dahin gerichtet, unter Voraussetzung dieser Ansicht zu beweisen, daß er noch durch das Wörtlein „nur" verschärft werden könne, und zwar in der transzendentalen

Wendung: Wissenschaftlich können n u r solche Urteile genannt werden, die sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen. Diesem Zwecke dienen die erkenntnistheoretischen Deduktionen, deren Resultat zeigt, daß die gegenständliche Welt der Erfahrung im Denken selbst wurzelt und deshalb durch Mathematik und mathematische Physik z.T. apriorisch aus ihm begriffen werden kann. Indem von den apriorischen, auf Gegenstände der Erfahrung sich beziehenden Urteilen gezeigt wird, daß sie sich auf Erfahrung beziehen m ü s s e n, weil die Welt nichts ist als die Gesamtheit solcher möglichen Urteile und das Denken nichts als der Inbegriff synthetischer Akte, die sich nur durch gegenständliche Erfahrungen als verwirklichte setzen können, — diese Form einer Auffassung von Denken und Existenz als transzendentaler Identitäten eröffnet der Wissenschaft die Hoffnung auf eine erschöpfende gedankliche Erforschung der erfahrbaren Welt, während sie andererseits festsetzt, daß überfliegerische Wünsche dem System der menschlichen Erkenntnisse fremd bleiben müssen. Wir selbst können weder die Voraussetzung noch das Ergebnis dieser Argumentation als dem Denken angemessen betrachten. Die Voraussetzung nicht, weil wir es für nötig halten, die Begriffe „Richtig" und „Wahr" zunächst genau zu analysieren (II § 4), anstatt von vornherein zu wissen, daß Tatsachenurteile den Prototyp aller Wahrheit darstellen. Welcher Satz der „Kritik der reinen Vernunft" bezöge sich wohl auf mögliche Erfahrung? Die Methode Kants muß ihren eigenen Urteilen in der Tat einen t r a n s z e n d e n t e n Wahrheitsbegriff zugrundelegen, wenn sie sich nicht ausdrücklich widerlegen soll; eine falsche Metaphysik kann eben nur durch die wahre Metaphysik überwunden werden. Die Frage aber, ob die von Kant geforderte Metaphysik der Erfahrung ihren Namen verdiente und nicht vielmehr als unmetaphysischer Dynamismus zu beurteilen wäre, der schon im Reich der Sinnlichkeit und der organischen Erfahrung vor unlösbare Probleme gestellt würde, wird man wohl bejahen müssen. Das große Reich der Qualitäten der Natur erlaubt es nicht, die einseitig betonte Analyse des Gegenstandsbegriffes zur Grundlage einer umfassenden Wissenschaft zu machen; die Erfahrung

selbst verlangt, daß man über die „Philosophie des Gegenstandes" hinausgehe zu einer Philosophie der Welt. Die Natur aber besteht aus Totalitäten (+ +), z. B. die Erdfläche oder ein Gestirn; Zuständen (+ —), z. B. Empfindungen, Gefühlen; Qualitäten (— +), z. B. das Pflanzliche, das Flüssige, das Grüne; und Gegenständen (— —), z. B. diese Kugel, diese wägbare Masse, dieser Organismus. (Die nötigen Erläuterungen bezüglich der eingeklammerten Zeichen finden sich I § 4.)

Während nun die universelle Philosophie zu ihrer Begründung einer metaphysischen Logik bedürfte, hält Kant im Gegensatz dazu seinen Standpunkt fest, indem er die normative Betrachtungsweise vertritt, welche in der Erforschung des Gebietes allgemeingiltiger und notwendiger Urteile die eigentliche Aufgabe der Philosophie erblickt. Bei der Behandlung des mathematischen Urteils trat ihm das auffällige Phänomen synthetischer Urteile a priori (wie er es nennt) zuerst entgegen, und indem er seine an ihm erworbene Behandlungsart auch auf ethische und ästhetische Verhältnisse übertrug, wurde er zum Stifter einer sachlich eigenartigen Schule der Gegenwart. Ich muß fürchten, wenig Anklang zu finden, wenn ich gerade diese Lehre Kants hinsichtlich einer philosophischen Weiterentwicklung als bekämpfenswert erachte. Die normative Allgemeingiltigkeit gewisser Beziehungen ist eine praktisch letzthinige Erscheinung; doch eben weil sie ihre Herrschaft im Gebiet des Willens und der Zustimmung ausübt, sollte man es vermeiden, ihre Bedeutung für die Wissenschaft fälschlich zu betonen, dadurch daß man apriorische Normprinzipien, als eine kleine Schar irreduzibler Größen der beziehenden Erkenntnis, gegenüber der ebenso autonomen Mannigfaltigkeit der nichtnormativen Gegebenheiten bevorzugt. Das Vorhandensein normativer Gesetzlichkeiten ist zwar für das praktische, d. h. auch mitteilend oder umformend tätige intellektuelle Leben zureichende Instanz der Begründungen. Die reine Philosophie aber fordert, (wie wir annehmen müssen), daß man vom Interesse, das man ihnen deshalb entgegenbringt, abstrahiere, um sie wie alle andern Prinzipien objektiv und ohne Bevorzugung zur Metaphysik zu erheben. Die Wissenschaft kennt nur einen

Wert: die Wahrheit. In ihr sind alle Prinzipien, darunter auch die sogenannten Normen; sie ist die Sonne des ganzen Universums, nicht nur unseres unvollkommenen Willens. Sie ist durchaus keine Norm im Sinne des schulgemäßen Sprachgebrauches, sondern der Inbegriff des Ansichseins der Dinge selbst, worunter aber niemals „Gegenstände an sich", sondern die Funktionsprinzipien metaphysisch harmonischer Gesetze verstanden werden. Aus ähnlichem Grunde stellt der Begriff einer „praktischen Philosophie" eine contradictio in adjecto dar, die man zu ersetzen hat durch den Ausdruck: „reine Philosophie des Handelns". Warum wollen wir aber so unkantisch philosophieren? Die Probleme der Kausalität, der Denknotwendigkeit, der Mathematik, des Guten, des Schönen werden dadurch kaum ausbleiben. Erstens weil wir die Machtlosigkeit der normativen Methode behaupten müssen bezüglich der Fragen, die gestellt werden. Aus der punktuellen Behauptung „es gibt Normen des Wahren, Guten und Schönen" wird man niemals eine einzige Naturwahrheit, eine einzige Erkenntnis des Guten, ein einziges ästhetisches Gesetz ableiten können. Niemand vermag das, wird man erwidern. Gesetzt aber, die Metaphysik wäre dazu imstande (und wir wissen sonder Zweifel, daß dies der Fall ist): würde man nicht die chronische Vorliebe für den Begriff des Allgemeingiltigen, dessen Recht ja noch nicht einmal ohne absolute Metaphysik festgestellt werden kann, mit einer fruchtbaren und endgiltigen Wissenschaft vertauschen? Zweitens hebt die normative Methode den Zusammenhang der Philosophie mit den Problemen der eigentlichen Wissenschaft ausdrücklich auf. Sie fordert eine Philosophie, die etwas anderes ist als die Wissenschaft (etwa ihr erster Teil oder ihre „Krone"), und kennt eine Wissenschaft, die etwas anderes ist als Philosophie. Da aber das System der Wissenschaft oder Philosophie nur ein Synonymon der Wahrheit zu sein hat, welche eine und unteilbar bleibt, wird es dem Denken unmöglich sein zu begreifen, wie eine Naturerscheinung anders zur Wissenschaft gebracht werden könne als auf Grund philosophisch durchdachter Methoden, oder wie man Logik und Ethik zu treiben vorgeben

könne, ohne notwendig auch die Gesamtheit der nur vom reinen Denken feststellbaren Einzelprobleme der Wissenschaft als das reiche, aber nicht unerschöpfliche Feld seiner Tätigkeit zu betrachten.

Die Erkenntnistheorie Kants wird man in zweierlei Rücksicht verstehen können: sofern sie als Hilfsmittel im Kampf gegen die Metaphysik dienen soll, und sofern sie eigenartige Lehren vertritt, die an sich geschätzt werden können. Die Auffassung von Raum und Zeit dürfte durch Anknüpfung an die historisch vorliegenden Behandlungen durch Leibniz und Newton sowie die Erkenntnistheorien von Locke und Hume in Verbindung mit Kants besonderer Absicht zu erschöpfen sein. Die noetischen Grundfragen der Mathematik werden durch den idealistischen Standpunkt einer andern Auffassung unterworfen, ohne jedoch für strengere Ansprüche gefördert zu werden; und wenn Kant betont, daß das Gebäude der Mathematik völlig a priori zustandekomme, so hört der Metaphysiker daraus nur die empiristische Versicherung: die physikalische Welt aber ist eine Ursache X, die man nur durch ihre andersartige Wirkung im subjektiven Bewußtsein, also a posteriori beurteilen kann. Das Begriffspaar a priori und a posteriori wird als ein Gegensatz an sich betrachtet, in dem Sinne daß es darüber hinaus kein An sich geben soll, anstatt als ein Gegensatz nur für uns, den das reine Denken also aufzuheben vermag. Unter dieser Voraussetzung muß aber die mathematische Vernunftharmonie nicht allein wunderbar, sondern unverständlich werden. Derselben Quelle entspringt auch die Lehre vom Ding an sich, von der nebensächlichen Sinnlichkeit und vom erkenntnistheoretischen Subjektivismus, dessen ungewollter Keim trotz des entschiedenen Strebens zur Objektivität bei Kant nicht zu übersehen ist. Die neue Theorie von Raum und Zeit leistet im System nur dieses, daß sie die Antinomien des newtonischen Denkens nicht etwa auflöst, sondern als notwendigen Schein des Verstandes beiseite schiebt. Spätere Denker schufen sich daraus (in einem eingeschränkten Sinne mit Recht) den Imperativ, das Fundament der gewöhnlichen Logik, auf welchem Kant steht, in einen Prozeß aufzulösen. Unsere Schrift versucht

das metaphysische Wesen von Raum und Zeit auf deduktivem Wege zu bestimmen sowie auch die Dimensionen abzuleiten, ohne jedoch in den vorliegenden Abschnitten über die einfachsten Anfänge hinausgelangen zu wollen. Die Kantsche Kategorienlehre beurteilen wir als eine große Entdeckung, die darin besteht, daß der Philosoph nachweist, wie das Denken in der objektiven Welt konstitutive Begriffe vorzufinden meint, die in Wahrheit ihm selbst entstammen; die Erfahrungswelt ist vom Denken gebildet, so weit sie in das formale Denken eingehen kann. Möge es gestattet sein darzutun, welche Unvollkommenheiten wir jedoch in Kants Auffassung gewahren. Vor allem kommt in ihr nicht zum Ausdruck, daß die „Denkkategorien der objektiven Welt", wie wir sie wohl bezeichnen können, in ihrer schlechthinigen Objektivität begriffen werden müssen; ein Zug des Subjektivismus, der das Denken die Kategorien in die Welt „hineinlegen" läßt, um sie zu „formen", ist auch hier unverkennbar. Das Wesentliche scheint uns gerade darin zu bestehen, daß die objektive Welt als solche nicht bloß Natur („Sinnlichkeit") sei, sondern in ihren formalen Grundbegriffen wie unsere Urteile selber als dem Denken angehörig betrachtet werden muß. Ferner können wir an der scheckigen Zusammenstellung von Einheit und Kausalität, Dasein und Negation usf. wenig Freude haben; wir sehen darin besonders eine Vermengung objektiver und grundsätzlicher Prinzipien (II § 2 u. 6) und müssen Aristoteles heranziehen, wenn er (bei aller Verschiedenheit des Gesichtspunktes) bei den Grundbegriffen auch Aktivität und Passivität berücksichtigt. Und wie hat Kant seine seltsame Gruppe abgeleitet? Aus einer noch seltsameren Urteilstafel, über deren Ursprung, Recht und Sinn näher nachzuforschen er sich nicht verbunden fühlte. Wir selbst halten die objektiven Denkkategorien für eine einfacher zu verstehende Gruppe der Denkkategorien als die Urteile und leiten nach einer metaphysisch-systematischen Regel in gewissem Sinn diese aus jenen ab. Jene aber gewinnen wir — mit Hilfe von Raum und Zeit. Damit vermeiden wir einen Defekt, der in den Kantschen Ausführungen stark auffällt: die Beziehungslosigkeit der „Formen der Anschauung" mit den Denkkategorien der objektiven Welt.

Kant stellt beide Gegebenheiten nebeneinander, weil er sie so gefunden hat; deduziert aber weder Raum noch Zeit noch Kategorien aus einem letzten Prinzip, oder eines aus dem andern, sondern deutet nur darauf hin. Diese Methode des Daktylus wäre aber nach unsern Anforderungen nicht als philosophisch zu bezeichnen; denn die Philosophie soll, wie wir glauben, die Begriffe, in deren regellosem Gebrauch und Verständnis dahinzuleben uns natürlich ist, in ihren inneren Beziehungen aufweisen und an ihrem Orte als notwendig erkennen. Kant nimmt dagegen die Prinzipien als tatsächliche hin, um aus ihnen sogleich auf Grund einer überlieferten praktischen Logik erkenntnistheoretische Waffen gegen die Metaphysik zu schmieden. Schließlich müssen wir feststellen, daß die Kategorienlehre bei ihrem Entdecker noch viel zu dürftig ist, um ihre eigentlichen Zwecke zu erfüllen, ja bloß erkennen zu lassen. Der logisch angestrengte Blick des Kritikers ließ ihn übersehen, daß dem System von Denkkategorien eine ontologisch gleichberechtigte Gesamtheit von Naturkategorien entsprechen müsse: er bemerkte nicht, daß durch Urteile und objektive Kategorien (sowie die Ideen) die Tafel des Denkens noch nicht erschöpft sei; daß z. B., wie schon Hamann erwähnte, die Sprache, dieses so wichtige Phänomen des transzendentalen Bewußtseins, im System auch eine wesentliche Stelle hätte finden sollen.

Und endlich nahm Kant an, daß das Hin und Her zwischen Glauben und Wissen, Freiheit und Kausalität die Philosophie bis in fernste Zeiten befriedigen werde. Auf Grund der Newtonischen Wissenschaftsauffassung hat der Philosoph das „Wissen" so trefflich eingeengt, daß neben ihm noch ein anderes Wahrheitsvermögen beansprucht werden mußte, der „Glaube", wenn nicht das Denken ganz auf sich verzichten wollte. Die alte Metaphysik erstrebte eine Begriffswissenschaft: Kant ist (wie auch die Weltanschauung unserer Gegenwart) von der absoluten Richtigkeit der „realwissenschaftlichen" Methoden so fest überzeugt, daß er daraus die Kraft schöpft, jene Hoffnungen als eitel zu erklären. Andererseits erkennt sein tiefer Geist über der Welt der Forschung ein Reich der Ideen, über dem exakten Wissen den höher zu bewertenden Glauben an. Durch welche andere Voraussetzung könnte aber eine solche (sich vergebens empfehlende) doctrina ignorantiae begründet sein, als durch einen von vornherein auf die bloße Naturtechnik zugeschnittenen Wissenschaftsbegriff? Wir selbst halten es nötig zu fragen: Ist das exakte, in brauchbare Zustände überführbare „Wissen" ein Wissen des Denkens, oder nicht vielmehr nur das Wissen einer feineren Praxis, und bezüglich des Denkens ein entschiedenes Nichtwissen? Wir werden versuchen das, was für Kant Voraussetzung war, uns zum klar betrachteten Problem zu machen. Es ist sehr wohl denkbar, daß der Gegensatz von Wissen und Nichtwissen nicht durch den andern von Glauben und Wissen seiner Verständlichkeit beraubt zu werden brauche. Unsere Logik hofft in diesem Sinne einen Rationalismus zu vertreten, dem auch die „praktische Vernunft" nichts anhaben kann, weil sie darin aufgehoben ist. Kants Weltauffassung ist wie diejenige Newtons eine streng kausale; daß jeder geschehende Vorgang ein Punkt in der unendlichen und eigenschaftslosen Reihe notwendigen Geschehens ist, setzt er als selbstverständlich voraus. Die Betrachtung der Welt als eines harmonischen Organismus mit prästabilierter Gesetzesvollkommenheit, die schon bei Leibniz zu einiger Tiefe gelangt war, ist nicht durchgedrungen, und über die Probleme des organischen Körpers enthält vor allem die „Kritik der Urteilskraft" Gedankengänge, die in ihrer wertvollen Gründlichkeit doch nur zeigen, daß auf der angenommenen naturphilosophischen Grundlage, (welche auch der modernen Naturforschung eignet), eine Lösung dieser Fragen nicht möglich ist. Indem die Logik zu bewähren versucht 1. daß die kausale und teleologische Methode nicht die einzig denkbaren sind, sondern durch eine metaphysische Methode sich ersetzen lassen, 2. daß sie beide praktischer Wesensart sind und also für die reine Wissenschaft zweifellos nicht in Betracht kommen, hofft sie auch für diese belangreichen Probleme nicht ohne Nutzen sein zu können. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß die Kantsche Widerlegung des ontologischen Beweises zwar gegen die oberflächlichen Argumentationen, auf welche sie sich bezieht, im Rechte bleibt; daß sie jedoch zum Irrtum wird, sofern sie behauptet, es gebe keinen Begriff, aus welchem die Existenz (bzw. das Sein) und

zugleich auch seine eigene Denknotwendigkeit analytisch hervorgehe. Unsere Logik versucht zu zeigen, daß dies bei den Begriffen „Welt" und „Wert" tatsächlich der Fall ist.

Unsere Stellung zu Kant wäre nun aber sehr einseitig beleuchtet, wollten wir uns bei dieser rein sachlichen Kritik, welche ohne Verhüllungen vorgetragen zu haben, uns im Interesse der Klarheit entschuldigt sein möge, schon zufrieden geben. Denn neben Schopenhauer ist niemand, dem wir eine so nachhaltige Beeinflussung und dauerhafte Lehre zu verdanken hätten als Kant. Wenn der Lauf des eigenen Denkens uns allmählich über die Gesichtspunkte der großen Meister mit Entschiedenheit hinausgeführt hat, so blieb doch die ungeminderte Verehrung für die ganze Art ihres Forschens bestehen, und unsere Kritik ihrer einzelnen Überzeugungen ist nur deshalb scheinbar streng ausgefallen, weil wir so glücklich gewesen sind von ihnen das Beste gelernt zu haben, dann aber durch die mangelnde Ausdenkbarkeit und Folgewahrheit wesentlicher Voraussetzungen zu einem Standpunkt gelangten, dessen Verschiedenheit von dem ihrigen wir um so deutlicher empfinden mußten. Obgleich unseres Erachtens Kant nicht mehr ein Gesetzgeber dafür sein kann, w a s wir denken sollen, so bleibt er doch das beste Vorbild, von dem wir erfahren werden, über welche Fragen und w i e wir zu denken haben. Die mathematisch genaue Art seiner tiefen Problemstellungen möge uns mehr und mehr vor zwei Abwegen in der Philosophie zurückhalten.

Der erstere zeigt sich in den schlangenhaften Bewegungen der Hegelschen Dialektik, welche die Wahrheit mit einem Prozeß des Irrtums, die Philosophie mit der Geschichte der Philosophie vertauschen möchte. Da ist alles im Fluß, auch die Grundsätze und Ideen der absolut seienden Wahrheit. Hoffen wir aber, daß es niemals an strengeren Denkern fehlen wird, die wie Kant vor der Philosophie eine Wassersnot, bei der sie doch nur umkommen kann, lieber abwenden. Bei aller Würdigung der Hegelschen Philosophie, die uns sonst möglich ist (vielleicht gerade was die Kantkritik angeht), müssen wir als unsere Überzeugung aussprechen, daß bestimmte Probleme, die von der Erfahrung ihren Ausgang nehmen, und bestimmte Resultate, die der „gemeine Mensch" auch ohne langen „Prozeß" zu würdigen vermag, der Philosophie immer ihre eigenste Kraft bewahrt haben und bewahren werden. Der zweite Abweg, vor dem uns Kant beschützen könnte, ist der Psychologismus. Darunter verstehen wir die Methode, auf Grund der erfahrungsmäßig festgestellten psychischen Vorgänge alle oder die meisten philosophischen Fragen in s o l c h e m Sinne genetisch zu behandeln, daß man glaubt, dadurch für menschliche Denkansprüche ihre Lösung bewerkstelligen zu können. In dieser Weise pflegen Erkenntnistheorie, Logik, Ethik und Ästhetik heutzutage nicht selten erörtert zu werden. Ohne hier auf eine Kritik dieser Ansicht einzugehen, welche in der Methodenlehre ihren Platz hat, sei auch von uns betont, daß sich die Probleme bei Kant von einem ganz andern Gesichtspunkt beherrscht zeigen. Zwar ist es nicht der metaphysische, sondern ein etwas engherzig über die Normbegriffe räsonierender Gesichtspunkt: aber wir glauben, daß dieser nur in jenem seine Konsequenz finden kann und betrachten ihn als dessen Vorstufe. Jedenfalls hat er den großen Vorzug vor den Systemen einer s o g e n a n n t positivistischen Richtung, daß er von einem Sensualismus oder erweiterten Empirismus, der das Oberflächlichste an der Welt (Empfindungen oder sonst psychische, d. i. „Erfahrungs"-Erlebnisse) zu ihrem einzigsicheren Kern zu machen bestrebt ist, sich sehr weit entfernt. In dieser Überwindung des englischen und spätfranzösischen Psychologismus besteht Kants bedeutendste Gedankentat, von der zu wünschen wäre, daß sie in einer streng durchgeführten unbewegt-metaphysischen Betrachtungsweise der allgemeinsten wie der Einzelprobleme ihre bleibende Festigung erführe.

2. Fichte und Schelling.

Den Primat der r e i n e n praktischen Vernunft spricht schon Kant aus; es hängt dies zu sehr mit seiner vorhergegangenen Fesselung der theoretischen Vernunft zusammen, als daß eine Kritik dieser seiner Lehre uns zu neuen Gesichtspunkten führen könnte. Im Lauf der Geschichte jedoch hat die wohldefinierte Meinung Kants eine die Willkür verselb-

ständigende Metamorphose erfahren, bei welcher verschiedene Umstände, besonders die Lehren vom Ich, vom Widerspruch, vom Willen, vom Wert z. T. mißverständlich zusammenwirkend sich unterstützten. Wir halten in dieser Frage folgenden Standpunkt ein: Sofern man theoretisch ein Verfahren nennt, das keinen anderen Zweck hat, als den absoluten der Wahrheit, und praktisch ein Verfahren, welches auf andere Zwecke, etwa das Handeln oder das Leben, den eigenen Willen oder Furcht und Hoffnung einer Gesamtheit Rücksicht nimmt, besteht zweifellos die Forderung des Primates der theoretischen Vernunft; sogar die bloße Entscheidung hierüber kann nur nach Maßgabe der Wahrheit, also durch theoretische Vernunft geschehen, welche sich nicht in den Widerspruch verwickeln wird, durch ihre Aussage die Berechtigung ihres Aussagens zu zerstören. Denn Wahrheit ist jenes höchste Prinzip, das mit der Treue verwandt ist und sich selber liebt; nur dadurch, daß es sich nicht haßt und ewig vernichtet, ist es wahr. Was also stets sich wieder umstürzt, im Denken als Widerspruch vorkommt, ist das Unwahre. Ihm gegenüber kann die Wahrheit nichts tun als es mit Hilfe seiner eigenen Zwiespältigkeit bekämpfen. Recht und absoluter Wert gehört der Widerspruchslosigkeit an als ihre analytische Bestimmung. Daher ist absolute Wertphilosophie notwendig Rationalismus, und dieser, so bald er zu sich selber gekommen ist, absolute Wertphilosophie.

Fichte wurde der Begründer einer Entwicklung, welche sich solchen Gedanken in Wirklichkeit abgeneigt erwies, obwohl keiner ihrer Vertreter auf die Grundfrage der Wertbestimmung mittelst theoretischer Vernunftgründe eingegangen ist. Fichtes Wertbegriff ist ein praktisch gerichteter. Das Ich setzt sich als Schranke seines Handelns das Nichtich entgegen; dieses aber, die objektive Welt qualitativen Soseins, ist wesentlich dadurch charakterisiert, für das Handeln gesetzt zu sein; an sich ist sie nichts, wodurch die naturphilosophischen Probleme von vornherein gelöst erscheinen. Das Ich ist unendliches Streben; dieses aber ist Selbstzweck. Es ist unerfindlich, woher der Philosoph (und die zahlreichen Anhänger seiner Festsetzung in allen Lagern) diese Behauptung schöpft; sie ist also nur eine

Äußerung des nichtdenkenden Strebens selbst. Die Tätigkeit, welche Schranken setzt, um sie zu überwinden, wird unter dem Gesichtspunkt denknotwendiger Bewußtseinsgrößen die höchste Wertgesamtheit der Philosophie. Ein an sich richtiger Gedanke scheint es uns, wenn Fichte auf Grund dieser Voraussetzungen wirklich versucht, die Prinzipien Kants, welche dieser bloß aufgezeigt hatte, systematisch zu deduzieren. Doch ergibt sich aus den vorgetragenen Prämissen auch die Folgerung, daß nicht die Wahrheit im rationalen Sinne das Wertvolle sei; selbst wenn es an sich seiende Wahrheiten unabhängig von allem Handeln gäbe, was Fichte verneint, so bildeten sie nur Schranken, welche überwunden (!) werden müßten: eine Grundüberzeugung der Hegelschen Philosophie ist hiermit schon deutlich angelegt. Es folgt aus der denknotwendigen Definition des Wertes, daß solche affektischen Lehren als das Gegenteil dessen zu betrachten sind, was eine kritische Wissenschaftslehre (oder transzendentale Logik) zu vertreten hat.

Doch nichtsdestoweniger enthält derselbe Gedanke Fichtes eine bedeutende Erkenntnis; es ist die Lehre vom Soll. Das Selbstbewußtsein enthält die Möglichkeit des schlechthin unbedingten Wertes, dessen Verwirklichung durch den absoluten Imperativ gefordert wird. Auch unsere Logik vertritt diese Lehre; sie begründet aber ferner, daß durch das transzendentale Soll der autonome Wahrheitsbegriff zu seinem analytischen Ausdruck gelangt. Daß Fichte die Eigenart des ursprünglichen Denkaktes zuerst mit seiner ethischen Wesensbedeutung in begrifflichen Zusammenhang gebracht hat, ist sein wesentliches und unleugbares Verdienst. Reinhold hatte das Bewußtsein durch den trefflichen Satz charakterisiert: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und vom Objekt unterschieden und auf beide bezogen“. Indem Fichte die Analyse des „Ich denke“ nach ähnlicher Struktur vornahm und zugleich eine Wertbetonung der logischen Momente einführte (das Ich setzt in sich sowohl sich selbst als seinen Gegensatz, das Nichtich), hat er ein wichtiges Verhältnis des Geistes angedeutet, welches (unabhängig von ihm) in dieser Schrift unter dem Namen „Funktionsgesetz“ ausführlich dar-

gestellt ist. Reinhold aber kann als der unbewußte Entdecker der Tetranomie betrachtet werden, welche später bei J. J. Wagner in der andern Auffassung als Tetrade hervortritt und (ohne historisch angeregt zu sein) von der gegenwärtigen Logik in funktionsgesetzlicher Ausprägung als die allgemeinste logische Form des Denkens und der Natur gelehrt wird.

Schelling, der theoretisch bedeutendste Geist des metaphysischen Idealismus, vertritt fruchtbare und zum Teil wahre Gesichtspunkte. Weniger ist dies der Fall in seiner früheren Periode, die ihn von Fichte beeinflußt zeigt; die Natur als das Objekt, das Ich als das Subjekt zu betrachten, hätte die Rücksicht auf Kants Auffassung verhindern können, welche gerade (wie uns scheint) das Denken in seiner objektiven Form betonte. Seine vornehmste Bedeutung liegt wohl in der Identitätsphilosophie, welche manchen scharfen Gedanken vorträgt, der auch heute noch beachtenswert sein dürfte. Während bei Fichte das Nichtich noch als Produkt des Ich angesehen wird, vertritt Schelling den Standpunkt der Selbigkeit des Wissenden und des Gewußten; er zeigt dadurch, daß ein System weder Idealismus noch Dogmatismus zu sein brauche; er macht das „Weder Subjekt noch Objekt", die Idee, wie Plato zum Zentrum einer ungegenständlichen Betrachtungsweise der Welt in Überwindung des Kantschen Kritizismus und Fichteschen Subjektivismus. Er stellt der Philosophie des (nach seiner und auch unserer Anschauung) endlichen Subjektes der ursprünglichen Tathandlung (vgl. Werke, herausg. v. K. F. A. Schelling 1860, I. Abt. VI S. 123—4) eine solche des absoluten Seins entgegen. („Nun müssen wir aber gestehen, daß Philosophie überall keinen Wert hat, führt sie nicht wirklich zu dem, was an sich, was ewig, was unveränderlich ist.") Wie Spinoza, Fichte und überhaupt die meisten Philosophen, ist auch er in seinen Deduktionen nicht frei von einer Vermengung des endlichen und des unendlichen Prinzips. Wenn wir von dieser absehen, welche wir selbst durch genaue Begriffsbestimmungen zu vermeiden suchen, weil wir sie als ein Grundübel des Denkens beurteilen müssen, so enthalten Schellings hierher gehörige Ausführungen mehrere wesentliche Bestimmungen, die mit selb-

ständig erworbenen Gedanken unserer Schrift kongruieren. Für Kant und die neuere Naturforschung ist die Vorstellungswelt eine Wirkung der Dinge an sich (obwohl beim Philosophen bloß was die Voraussetzung, nicht was die Lehre betrifft). Schelling lehrt dagegen mit Recht, daß die Annahme einer Identität von Subjekt und Objekt „die erste Voraussetzung alles Wissens, ohne welche sich überall kein Wissen denken läßt", bedeutet. Und an anderer Stelle: „Soll daraus, daß vermöge der Erkenntnisart, welche aus unserer endlichen Natur folgt, keine Erkenntnis des An sich möglich sey, geschlossen werden, daß überhaupt keine Erkenntnis desselben möglich sey, so muß die Endlichkeit unserer Natur zuvörderst als eine wahre Realität fixiert werden, aus der es überall keinen Ausweg gibt, d. h. die Vernunft selbst muß negiert werden". Schließlich: „Ich weiß nichts, oder mein Wissen, insofern es wirklich meines ist, ist kein wahres Wissen. Nicht ich weiß, sondern nur das All weiß in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist". Diese tiefen Sätze enthalten die Überwindung einer biologischen Auffassungsweise in der Philosophie, welche auch in unserer Zeit noch ein bloßer Wunsch bleibt. Die gegenwärtige Logik dürfte, indem sie die Begriffe der biologischen Erkenntnis metaphysisch analysiert, einen Beitrag zur besseren Einschätzung der „Denknotwendigkeiten" geben, die sich der von Schelling getadelte Standpunkt als letzte Normen erkoren hat. Wenn beiden Begriffen selbst eine Entgegensetzung objektiver und subjektiver Prinzipien stattfindet (vgl. die Tafel des Anhangs zu II), so widerspricht diese nicht dem Identitätsstandpunkt, welcher das biologische Subjekt als ein Zentrum objektiver Gegenständlichkeiten aus den Voraussetzungen der Philosophie entfernt, sondern sie ist eine durch Betätigung unbiologischen Denkens (bei Schelling: Vernunft) erworbene Erkenntnis, die lediglich ein analytisches Merkmal der Begriffe ausdrückt. Auch ist zu beachten, daß unsere Darstellung versucht, das natürliche (nicht praktische) Denken in den ihm selbst eigenen, wahren Gesichtspunkten zu erhalten, ohne es ausdrücklich bemerken zu lassen, an welchen Irrtumsklippen man noch nebenbei scheitern könnte.

Das Identitätsbewußtsein, welches keine Gegenständlichkeiten, sondern nur die Prinzipien des Soseins im System seiner Wahrheit verwerten kann, ist dasjenige des allerersten, also auch des allerletzten Denkens.

Was bei Schelling Gesetz der Identität heißt (A = A), bezeichnet unsere Logik als Grundsatz der Analytik, bzw. analytische Erkenntnisweise; inhaltlich besteht zwischen diesen Begriffen kein Unterschied. „Die Vernunft ist das Selbsterkennen jener ewigen Gleichheit A = A, sonst nichts"; die Identität ist „das einzige Prinzip unbedingter Erkenntnis". (NB. Fichtes ähnliche Aussagen gehören einer heterogenen Gedankenreihe an.) Die affirmierte Identität heißt bei Schelling Gott; dieser ist die Affirmation von sich selbst; „alles, was ist, ist, insofern es ist, in Gott. Alles Seyn, das nicht das Seyn Gottes ist, ist kein Seyn, sondern vielmehr Negation des Seyns". Die Wesenheit der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes sind die Ideen. Wir selbst nennen das oberste Prinzip den absoluten Wert oder das absolute Bewußtsein, und die Ideen bezeichnen wir als Qualitäten, beides, um nicht zu falschen Assoziationen Anlaß zu geben. Dem Sinne nach müssen auch wir obige Gedanken als wesentlich vertreten. Wir würden dieselbe Lehre etwa ausdrücken: Das in sich selbst Bleibende, Nichtwidersprüchliche aller qualitativen Eigenart ist mit dem transzendentalen Prinzip der Spaltungslosigkeit identisch; alles Sosein ist nichts als seine Wahrheit, welche sich mit Notwendigkeit selber als absolut wertvoll setzt und nur in der Betonung analytischer Gesetze ergriffen wird; die Prinzipien der dynamischen Existenz gehören dagegen als Wirklichkeiten dem negativen Pole an und sind insofern nichtseiend. „Das Selbsterkennen des Absoluten ist als keine Handlung zu denken"; denn im Werden geht das Identische aus sich heraus, was den Widerspruch oder das Nichtsein bedeutet. Das absolute Bewußtsein ist nicht aktiv. Auch diese Lehre stimmt mit der unsrigen überein, außer in den Punkten, wo in ihrer Ausführung schon die Vermengung von endlichem und unendlichem Bewußtsein hervortritt. Die zweifellos treffende, nützliche Widerlegung der Kantschen Wertschätzung des Gegensatzes analytischer und synthetischer Urteile

verdient an ihrem Orte selbst nachgelesen zu werden (Werke, Ausg. 1860, I. Abt. VI. S. 148—50). Auch unser Philosoph ist der Ansicht, daß Kant vermöge seines unzulänglichen logischen Standpunktes „nur im bedingten, synthetischen Wissen Realität sieht, welches vielmehr nach der höheren Ansicht wahrer Philosophie gerade ein Wissen ohne Realität ist. In der Vernunft weiß ich unbedingt [„analytisch"] und reell [„synthetisch"] zugleich. Schließlich sei bei Schelling noch die Bemerkung gestattet, daß der Leser unsere logisch charakterisierenden Zeichen + und — oder die Begriffe „Pol, positiv, negativ" nicht durch naturphilosophische Reminiszenzen entwerten möge; wir haben geglaubt, sie als bequeme Marken und Namen benutzen und ihnen eine unsern Zwecken entsprechende Bedeutung beilegen zu dürfen, ohne damit mathematische, physikalische oder historische Verbindungen (von vornherein) andeuten zu wollen.

3. Hegel, J. J. Wagner, Herbart.

Der bei Schelling exkommunizierte Widerspruch sollte bald einen mächtigen Fürsprecher finden. Wenn man bei einem Kämpfer, auch in der Philosophie, sich zwei Fragen stellen muß, nämlich: Wie stark sind seine Kräfte, wie dauerhaft seine Waffen, wie hartnäckig seine Kriegskunst, und: Gehört er der gerechten Partei an oder ihren Feinden, — so wird man nicht umhin können, bezüglich der ersten Frage in Hegel einen der wohlversehensten Philosophen der Vergangenheit anzuerkennen. Doch ebenso zweifellos ist er ein ausgesprochener Gegner der rationalen Wahrheit und ein entschiedener Feind ihres Rechtes; denn alles Betonen unzeitlich ewiger Ideen im Sinne Platos, andererseits des deutschen Idealismus, ist ihm, nach seinem eigenen Worte, „Verrücktheit". Und wenn er eine Idee in Aristotelischer Auffassung annimmt, so ist sie genügend gekennzeichnet durch die Angabe, sie trage „den härtesten Gegensatz in sich,.. den sie ewig erzeugt und ewig überwindet" (Wissenschaft d. Logik 2. Werke 1834 Bd. 5 S. 242). Nur das Wirkliche ist vernünftig; und über dem historisch sich Durchsetzenden gibt es weder Recht, noch Tugend, noch Wahrheit.

Auch das Denken ist nichts als ein Prozeß, nämlich ein dialektischer. Die Ichlehre des Idealisten Fichte hat in Hegels Geistphilosophie eine merkwürdig reale Erfüllung gefunden.

Doch gerade bei dem Satz von der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen können wir eine theoretisch begründete Sympathie mit der Hegelschen Weltauffassung nicht leugnen. Lassen wir die historische Auslegung, welche diese Überzeugung bei ihm selbst und manchen seiner Schüler gefunden hat, beiseite, indem wir darauf hinweisen, daß die Welt des mikrologischen Geschehens (vgl. S. 27) einer Freiheit folgt, deren Gang im Einzelnen, da er durch Subjekte mitbedingt wird, auch der subjektiven Billigung und Mißbilligung nach dem Maßstab einer ideensetzenden Vernunft unterliegt; übergehen wir auch die geschichtsphilosophische Methode Hegels, in den speziellen Verlauf des menschlichen Werdens eine „Vernunft" hineinzukonstruieren, welches Verfahren Schopenhauer mit einigem Recht dem Spiel romantischer Naturen vergleicht, aus einem Wolkengebilde sinnvolle Gestalten herauszudeuten. Beschränken wir uns ganz auf den makrologischen, naturgesetzlichen Teil der Welt, in welchem die Geschichte der Menschheit ein im Ganzen und in ihren großen Zügen vernünftiges Glied darstellt, (welches einigermaßen objektiv zu beurteilen unser Bestreben ist). Unter dieser Einschränkung müssen wir behaupten, daß der obige Hegelsche Satz nicht nur anerkennenswert erscheint, sondern die Vorbedingung aller reinen Wissenschaft darstellt: denn er ist gar nichts anderes als das Schellingsche Identitätsprinzip. Die Annahme von der transzendentalen Notwendigkeit alles Naturtatsächlichen, welche die Sentenz unter anderm (!) ausspricht, enthält nichts Geringeres als den Willen zur Wissenschaft; wer behauptet, nicht die innere, metaphysische Notwendigkeit des Naturtatsächlichen zu seinem Fundamentalprinzip zu machen und reproduzieren zu wollen, bekennt sich eben dadurch zu einer Form der Nichtwissenschaft. Die zweite Annahme der vom Menschengeiste unabhängig gegebenen Gesetzesharmonie als der absoluten Vollständigkeit alles Vernünftigen, außerhalb deren nur subjektive Nicht-

vernunft (etwa als Hypothese) ausdenkbar bleibt, ist ein Spezialfall der ersteren. Wäre nicht alles naturgesetzlich Vernünftige wirklich (doch unbeschadet eines vielleicht denknotwendigen naturphilosophischen Jenseits), so wäre das Wirkliche (d. h. hier: der gegebene Denkstoff) auch nicht vernünftig; denn ihm fehlte die organische Geschlossenheit, die das Wesen des an sich Vernünftigen ausmacht. Sofern die Hegelsche Grundüberzeugung diesen gewissermaßen methodologisch zu umschreibenden Sinn hat, ist sie auch die unsere: aber nur insofern.

Wenn man Rationalisten diejenigen nennt (und man sollte es tun), welche in strenger Befolgung reinen, unwidersprüchlichen Denkens, wenngleich gerade darum nicht notwendig auf der Voraussetzung der gewöhnlichen Logik, ein völliges System der Wissenschaft erstreben, so ist Hegel ihr fernster Gegensatz; er ist kein Rationalist, sondern der Logist des Irrationalen. Seine „Vernunft" ist nicht die „ratio" der älteren Denker, auch nicht die Vernunft im Kantschen, oder im Fichteschen oder im Schellingschen Sinne, sondern die geistige Größe v, welche dadurch definiert wird, daß sie sich vom Denken aus in der Wirklichkeit (hier im prägnanten Sinne des Dissoziativen; vgl. I § 2) wiederfinden soll. Nun ist aber diese Wirklichkeit widersprüchlich, irrational; also ist Vernunft das Vermögen, sich im Denken oder im Handeln, im Fühlen und Wollen dem Irrationalen anzupassen. Hegels Philosophie will vor allem die Realität abbilden oder, wie man sich ausdrückt, ihr gerecht werden, was sie in zweifellos tiefgründiger Weise erreicht; sie will außerdem selbst ein gewichtiges Moment der Wirklichkeit sein. Aber indem sie die Realität nachformt in ihrem Wechsel, kann sie nicht lehren, was an sich wahr ist, und indem sie sich selber durchsetzt, macht sie mit dem bösen Feind des Widerspruchs gemeinsame Sache. Auch die gegenwärtige Logik betont gerade in ihrer wesentlichen Grundlegung durch das Funktionsgesetz die wirkliche Bedeutung des Widerspruches mit Entschiedenheit; das transzendentale Bewußtsein ist ihr nicht ein seiendes Ideal, sondern wirkliche Gespaltenheit, Dissoziation („ein Unterschied, in welchem die Unterschiedenen untrenn-

bar verbunden sind"). Aber wir gewinnen aus ihr mit Notwendigkeit die Berechtigung des Gegensatzes, und unsere Methode ist darum nicht willkürlich dialektisch fortschreitend, sondern systematisch feststellend und metaphysisch analysierend. Indem der rationale Geist die Begriffe auf ihr innerstes Wesen hin anschaut, durchschaut er sie auch; und so, glauben wir, hat er etwas Wesentliches gelernt. Nur dieses Lernen, nur die Aufklärung über das, was Wissenschaft an sich ist und daher durch uns sein soll, und was sie an sich nicht ist, obwohl sie an ihren existierenden Formen dafür gehalten wird, macht den Sinn einer transzendentalen Logik aus. Hegels Logik ist eine solche der (historischen und) noëtischen Gegenständlichkeit und entwickelt diese nach ihrer wirklichen, dialektischen Natur. In der Tat hat sie das wichtigste Moment der Schellingschen Identitätsbetrachtungen, die Überwindung der Gegenstandsphilosophie, zugunsten eines dem gewöhnlichen, praktischen Denken sehr verwandten Ausgangspunktes preisgegeben; wo H. gegen das „gemeine" Bewußtsein polemisiert, tut er es, von unserer Logik betrachtet, nur mit dessen eigenen, durch bessere Konsequenz verschärften Waffen.

Das Widersprüchliche besitzt kein Sein (d. i. transzendentales Wertvollsein); diese Aussage muß sogar tautologisch genannt werden. Die Wissenschaft, als das System des wahrhaften Seins, interessiert sich daher nicht für „alles", sondern nur für alles, sofern es wahres Sein besitzt, und das Nichtseiende, sofern wenigstens sein Nichtsein eine Wahrheit bedeutet. Hegel macht auch in der Logik die Wahrheit zu einer Funktion der Wirklichkeit, anstatt zu ihrem durch Wissenschaft zu gewinnenden autonomen Werte. Es kann nicht fehlen, daß diese Lehre gleich zu Anfang die Schwäche ihres Standpunktes erkennen lassen muß. „Sein = Nichts" heißt es da in (unberechtigter) Anlehnung an eine spezielle Tatsache der Optik; in Wahrheit ist nur deren Durchdringung, das Werden, von Gehalt; alles andere ist Leerheit. Solchen Behauptungen gegenüber erlaubt sich unsere Logik begründend darzutun: Absolutes Sein (= absolutes Wertvollsein) ist in sich selber seiend; sein Gegensatz ist aus seinem Begriff nicht es selbst, sondern sein Gegenteil; es heißt Wirklichkeit und ist nicht seiend, sondern werdend. Wirklichkeit = Werden = Existenz = Nichtsein; Unwirklichkeit = Sein. Wir haben keine Möglichkeit, im Dreitakt flüchtig zu werden, weil wir niemals korrelationslose Begriffe denken können. Was das „Werden" sein solle außer dem Wirklichen, ist uns völlig verschlossen, da „Werden" und „Wirklichkeit" identische Begriffe sind. Und wenn mit dem Begriff „Sein" nicht gemeint ist „wertvoll sein", oder im Gegensatz dazu „existierend sein", d. h. werden, und im „Nichts" der respektive konträre Begriff „existierend sein" oder „wertvoll sein", so können wir die Worte nur für undefinierte, populäre Einbildungen halten, mit denen sich zwar eine Triplizität vorbereiten, aber im rationalen Denken nirgendwo etwas ausrichten läßt. Unsere Logik geht aus vom transzendentalen Wertgegensatz; dieser gilt uns als Vorbedingung des Denkens selbst, weil er die Forderung analytischer Grundsätze, welche auch für Schelling wesentlich ist, impliziert. Diesen Gegensatz, der z. B. in Begriffen a und non a auftreten kann, zu leugnen, hieße das rationale Denken aufheben. Daß man bei aufgehobenem Denken noch vielerlei sagen kann, bezweifeln wir indessen nicht. Die Macht des Widerspruches drücken wir durch eine mathematisch einwandfreie Formel id a = id_a(non a) aus, welche ein rational formuliertes Grundgesetz zum Ausdruck bringt (I § 2), nicht aber durch ein dem Rationalisten in innerster Seele widerwärtiges a = non a. Der Zusammenhang unserer Logik mit Hegelscher Philosophie ist, wie diese Darstellung gezeigt hat, hauptsächlich durch konträre Momente bedingt. Wir wissen, daß eine strenge Wissenschaftseinheit (wie sie Hegel verlangt hat), sich unabhängig sowohl vom praktischen als vom Hegelschen Denken schaffen läßt, welch letzteres nach unserer Ansicht nur eine Fortbildung, nicht eine Preisgabe des ersteren darstellt.

Joh. Jak. Wagner, ein einfacher, nicht ungenialer Denker von Wolffscher Gründlichkeit, der es verdiente, nicht übersehen zu werden, da er zu den selbständigsten philosophischen Persönlichkeiten des vorigen Jahrhunderts gehört, erscheint uns von Belang, weil er die Bedeutung der Vierzahl richtig erkannt und stark betont hat, was in Wahrheit nicht ein so geringes Verdienst ist, als es vielleicht scheint. Obwohl die „Tetrade" an

Schellings Triplizität sich anschließend nicht selten willkürlich angewandt wird und in ihrem funktionsgesetzlichen Wesen (I § 2) noch nicht erfaßt ist, hat sie doch in bedeutender Intuition ein Verhältnis erahnt, von welchem sich bewähren läßt, daß es in transzendentallogischer Wesensart, nämlich als Werttetranomie, die Grundlage sowohl des Denkens als der Natur bildet. Auch Wagners Forderung, die Mathematik müsse nicht auf Philosophie angewandt, sondern in Philosophie verwandelt werden, ist wohl ein wahrer Gedanke, der mit unserer Betonung der analytischen Methode in Verbindung gebracht werden könnte, da aus dieser hervorgeht, daß die Mathematik erst dann Wissenschaft sein wird, wenn ihre Zusammenhänge nicht nur als tatsächlich, sondern ihrem Wesen nach ergründet sind, welche Aufgabe das bloß beweisende Räsonnement natürlich nicht erfüllen kann. Doch möchten wir uns mit Wagners Ausführungsversuchen „mathematischer Philosophie" um keinen Preis identifiziert wissen, wiewohl die Gedanken des Werkes als Anregung achtenswert sind; das dürfte besonders von der Behauptung eines Zusammenhanges zwischen Geometrie und Sprachphilosophie gelten. Jedenfalls war Wagner mehr Pythagoreer, als dies im 19. Jahrhundert üblich ist, was von einem aufgeklärten Standpunkt als ein Vorzug angesehen werden kann.

In Herbarts lehrreichem System würdigen wir besonders seine Verteidigung des Primates der theoretischen Vernunft sowie die Verkündung einer Philosophie des Seins. Den Ausführungen, welche eine Hauptaufgabe der Philosophie in einer Analyse der Begriffsstruktur erblicken, stimmen wir insofern bei, als dadurch nicht der von Hegel (zeitweilig) bekämpfte Zwiespalt zwischen Wissenschaft und Philosophie anerkannt werden soll, sondern vielmehr die Gewinnung geklärter Grundlagen der philosophisch bleibenden Wissenschaften erreicht wird in der notwendigen Form eines geschlossenen Begriffssystems. Jedoch wird man dabei den Widerspruch als solchen in den Begriffen belassen müssen, nachdem seine Wesensart festgestellt worden ist; denn was an sich dissoziiert *ist*, kann durch uns nicht seiend *werden*, dies besonders bei den Prinzipien der Kausalität, der Zeit, der Motivation u. a. Indem Herbart das

Wesen der Urteilsprädikation durch Beziehungen darstellte ($\frac{a}{a_1} = b$) dürfte er vielleicht, wenn auch nicht in deutlicher Form, die tetranomische Struktur jeder Aussage „S ist P" (II § 4) im Gegensatz zur bloß polaren Assoziation angedeutet haben.

4. Schopenhauer.

Wenn nicht die Zufälligkeit des Wortes, sondern der Geist des Gedankens das Wesen einer Lehre darstellt, so ist Schopenhauer wohl der eigenartigste Neudenker, den wir zu behandeln haben. Wenn er mit Fichte den Begriff des Strebens zur Grundlage seiner Philosophie macht, so tut er es in anderm Sinne, da er eine „willensfreie Erkenntnis" als wertvoll betont; wenn er mit Schelling die letztere Überzeugung gemeinsam zu haben scheint, so faßt er das Prinzip doch vielmehr in Goethescher Klarheit, als daß ihn eine „intellektuelle Anschauung" zu einer verschwimmenden Begriffsromantik zöge; und wenn er wie Fichte und Hegel überzeugter Irrationalist ist, so schafft er aus dieser Erkenntnis nicht den Imperativ für das Denken, sich dem Irrationalen anzupassen, um sodann ausrufen zu können „Alles Wirkliche ist vernünftig", sondern er ist, sofern er den Voluntarismus vertritt, notwendig auch Pessimist. Leider hat der Philosoph die meisten seiner Gedanken durchaus nicht scharf herausgearbeitet und zu Ende geläutert, und eine rationale Durchdenkung seines Systems wird daher zu dessen Kritik und Überwindung. Aber wenn ein System widerlegt wird, so sind damit nicht auch seine Lehren widerlegt, sofern sie Wahres enthalten. In diesem Sinne möge unsere Beurteilung aufgefaßt werden: sie verteidigt den Kern, indem sie einzelnes als verbessernswert preisgibt.

Von Kant geht Schopenhauer aus; und aus ihm entwickelt er seine hauptsächlichsten Irrtümer. Zunächst ist dies der erkenntnistheoretische Subjektivismus. Wie tief und wahr es von einem höheren Standpunkt auch sein mag, daß „nicht wir in der Zeit, sondern die Zeit in uns" ist, oder daß das Leben durch den Begriff des Traumes eine gewisse Aufklärung erfahren

kann: von vornherein sich auf die Behauptung stützen, die Welt ist „meine“ Vorstellung, ist so übereilt wie die ganze „Erkenntnistheorie“, die nach Locke, Hume, Berkeley, Kant u. a. durch Anwendung gewöhnlicher Denkmethoden auf das Prinzip der „Außenwelt“ glaubt eine Wahrheit erforschen zu können. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß v o r der vielleicht zu beginnenden „Erkenntnistheorie“ jedenfalls eine logische Untersuchung über die Prinzipien des Denkens, das wir dabei anwenden würden, nötig ist; die transzendentale Logik muß aber nach analytischem Gesetze lehren, daß es widersprüchlich ist, der Welt ihre Existenz streitig machen zu wollen, und daß alle „Erkenntnistheorie“ dieser „Probleme“ eine Unwissenschaft bleiben muß. Die spezialen Fragen der metaphysischen Analyse werden schon von selbst, voraussetzungslos, auf die nötigen Einzelwahrheiten hinführen, deren Vorahnung im unnaiven Dogmatismus der Erkenntnistheorien eine gar zweifelhafte Rolle spielt. Man wirft Schopenhauer seinen physiologisch gewendeten Idealismus vor, da dieser das An sich der Welt (gewissermaßen) als eine Ursache (Willen) betrachtet, welcher die Welt selber als ein bloßes Nervenphänomen erzeuge. Aber diese Ansicht ist weder besser noch schlechter als alle andern erkenntnistheoretischen Meinungen; sie ist eben unhaltbar, weil sie die nur praktische Spaltung zwischen Subjekt und Objekt wissenschaftlich voraussetzt. In I § 8 dieser Logik versuchen wir zu zeigen, in welcher Weise eine Behandlung des Realitätsproblems uns allein sinnvoll scheint.

Ein unbedingtes Vertrauen in das „Kausalgesetz“ gehört zu den weiteren Kennzeichen der Schopenhauerschen Philosophie. Wie Kant glaubt auch er den Geist eingeschlossen in ein Netz von Prinzipien, die uns die absolute Wahrheit verhüllen; Zeit, Raum und Kausalität weben den täuschenden Schleier der Maja. Es enthält jedoch einen Widerspruch, Formen, welche nicht die Prinzipien absoluter Erkenntnis sind, als absolute Prinzipien der Erkenntnis zu lehren. Denn die Absolutheit des Erkenntnisprinzips kann nur aus absoluten Erkenntnissen begriffen werden, welche es ermöglicht. Wenn absolute Zeit, Raum und Kausalität nichtwahre Prinzipien, näm-

lich die Voraussetzungen praktischen Denkens sind, (was man sicherlich annehmen muß), so gibt es entweder keine Philosophie oder eine solche, die an Zeit, Raum und Kausalität nicht gebunden ist, sondern selbst diese drei Größen erkennend sich unterwirft. Es ist uns Menschen innerlichst widerstrebend, aber dennoch leicht als wahr nachweisbar, daß von Ursachen und Folgen in einer absoluten Naturerkenntnis nicht die Rede sein kann, sondern daß alles Natürliche buchstäblich ursachlos geschieht, also nach analytischen, nicht bestimmtraumzeitlichen, sondern überraumzeitlichen Gesetzen, und wir uns nur vermöge gewisser Denkkategorien, die uns aber nicht die wissenschaftliche Freiheit rauben, bewogen fühlen, die sich ereignenden B e i s p i e l e der Naturgesetze als d y n a m i s c h notwendig zu betrachten. Die Kritik der Kausalität, welche unsere Logik (in II schon zum größten Teile) enthält, ist nicht wie die Humesche eine nur erkenntnistheoretische Angelegenheit, als welche sie für Kant mit Recht so bedenklich schien, daß er die s c h l e c h t h i n i g e S i c h e r h e i t der kausalen Betrachtung von neuem darzutun unternahm, sondern eine Wesensbestimmung von metaphysischer und methodologischer Tragweite, welche für den Begriff einer absoluten Wissenschaft unerläßlich ist und die Berechtigung enthält, auch in den „Einzelwissenschaften“ wertvoll zu sein. Wie Kant (und weitaus die meisten unserer Zeitgenossen) g l a u b t Schopenhauer an die praktischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft; daraus ergibt sich zwingend, daß er, wie Kant, einen Agnostizismus vertritt. Bei den höchsten Fragen, wo ein konsequenteres Denken dazu gedrängt hätte, die Grundlagen noch einmal zu untersuchen, lehrt Schopenhauer: Darüber kann man nichts aussagen; das ist Gebiet einer unkritischen Metaphysik. Wenn aber die Metaphysik bisher in ziemlichem Maße unkritisch war (die Systeme des Besserwissens sind es wahrhaftig auch von jeher gewesen): heißt das schon, daß sie niemals kritisch werden kann?

Die Abhandlung von 1813 über den Satz vom zureichenden Grunde enthält eine Unterscheidung von vier Arten der Gründe, welche wir mit einigen (wesentlichen) Modifikationen unserm dritten Begriffsquadranten (s. Tafel zu II) zuweisen konnten. Wir

erkennen nicht mit Schopenhauer „Gründe“, wie sie auch heißen mögen, als Wahrheitsprinzipien an; deshalb mußten wir, was auch die Systematik zwingend forderte, die vier Wurzeln des Satzes vom zureichenden Grunde als psychologische Begründungsformen auffassen, welche von der Eigenart der Objekte bestimmt sind, ohne aber selbst objektive Bedeutung zu besitzen. Ihnen stellen wir eine Vierheit von gegenstandsetzenden Grundsätzen gegenüber. Unsere Begründungsformen des Werdens und des Handelns stimmen der Bedeutung nach mit Schopenhauers Auffassung überein; bei den Prinzipien des Seins und des Erkennens mußten wir die Änderung vornehmen, daß wir unter Seinsbegründung nicht mathematische Gründe verstehen, sondern die syllogistische Begründung einer Aussage, und unter Begründung des Erkennens nicht den „Grund“ der „logischen“ Einsicht in einen Beweisgang, sondern die Begründung einer Aussage durch ein damit verbundenes Zeichen. Schopenhauers „Seinsgründe“ (z. B. ein Dreieck ist gleichseitig, denn es ist gleichwinklig, und umgekehrt) können wir nicht als besondere Begründungsart gelten lassen; auch sie geben, in Rücksicht des transzendentalen Denkens (nicht seiner Materie) betrachtet, nur ein Zeichen zur Verdeutlichung einer Aussage, welches sich syllogistisch ausführen läßt.

Schopenhauers Lehre von der Willensfreiheit knüpft ebenfalls an die Kantsche Auffassungsweise an. In der Erscheinung ist der Wille streng determiniert; an sich ist er absolut frei. Die Freiheit des Willens tritt bei Schopenhauer als eine Ausnahme (bei der Erlösung) auch in die Erscheinung. Die Unfreiheit des Willens ist das Wirkliche; die Freiheit aber das Wesentliche. Dem unhaltbaren Zwiespalt der beiden Seiten des „An sich“ und der „Erscheinung“ gegenüber müssen wir einen neuen Standpunkt vertreten, welcher den Vorteil hat, nicht von dem Aberglauben der allgemeinen Kausalnotwendigkeit diktiert zu sein (I § 11). Die Natur lebt nach analytischen, adynamischen, organischen Gesetzen, deren Zusammenhang als realnotwendig nicht, wohl aber (vom metaphysischen Erkennen) als denknotwendig eingesehen werden kann. Ein qualitatives Sosein, wie z. B. der Begriff des Lichtes, besitzt auch der Begriff der Menschheit. Es würde eine Hypothese erfordern, wenn wir das Gesetz des historischen Werdens, sei es individuell, generell oder gar universell, nicht als ein unter ewigem Gesichtspunkt notwendiges, durch sich selbst prädestiniertes begreifen wollten. Wir leben zwar im Reich einer Willkür; aber daß wir dies tun, ist ein logisches Moment der Natur. Unser Willkürleben ist dadurch gekennzeichnet, daß wir die Vergangenheit als ein gesetztes Fatum, die Zukunft aber als ein Reich freien Handelns betrachten. Sub specie aeternitatis ist aber gar nicht einzusehen, weshalb die Zukunft nicht ebenso determiniert sein sollte wie die Vergangenheit; daß ich die folgenden Sätze so schreiben werde, wie sie geschrieben sein werden, ist genau so notwendig, wie bei den vergangenen Sätzen, welche vor mir geschrieben stehen. Wer die makrologische Prädestination (welche nicht Kausalnotwendigkeit ist!) leugnete, befände sich in einer ähnlichen Einbildung wie jemand, der durch irdische Kunst einen Stern oder die Erde selbst glaubt „von der Stelle rücken“ zu können. Wir sind nun der Ansicht, daß diese naturphilosophische Gesetzlichkeit mit dem Problem der Willensfreiheit nur im Verhältnis des Gegensatzes steht, und wir haben sie daher in dem vorliegenden Teil der Logik bloß angedeutet, noch nicht der Erkenntnis unterworfen. Die Möglichkeit der Willensfreiheit ist ein mikrologisches Prinzip, welches im makrologischen „Lauf der Welt“ schon vorgesehen ist, weil es gerade die analytische Eigenart des Strebens ausmacht, über welches das bestimmte qualitative Gesetz des Soseins verhängt ist. Die Willensfreiheit widerspricht nicht der Notwendigkeit, sondern sie ist die Substanz, von welcher (vermutlich) durch die Naturphilosophie bestimmte Totalgesetze ausgesagt werden können, so wie das Licht die Vorbedingung davon ist, daß man von ihm z. B. sagen kann, ein Prisma müsse bei ihm zu Farben Anlaß geben. Die makrologische Prädestination des Menschen ohne Voraussetzung der möglichen Willensfreiheit ist ein ebenso gedankenloses Phantasma wie die Lichtgesetze ohne die logische Voraussetzung jenes besonderen Begriffes „Licht“. Oder: Gerade dadurch, daß der Lauf der Tage stattfindet, vollendet sich

das Jahr, welches sie selbst mit ihrer ganzen Eigenart von einem höheren Standpunkt zeigt, aber doch etwas ganz anderes ist. Wie unverständig wäre es zu sagen, die Tage sollten doch ihren Eigensinn aufgeben, da ja auf alle Fälle das prädestinierte Jahr erfolge! Indem wir das Problem der Willensfreiheit gegen makrologische Erwägungen abgrenzen, wird uns eine deutliche Fixierung der Begriffe, (welche der Logik allein zusteht), möglich.

Wir konstatieren analytisch 1. daß das Bewußtsein das Prinzip der Reizsubstitution oder der Wahlfreiheit darstellt; 2. daß das Selbstbewußtsein die Möglichkeit der Willensfreiheit bedeutet, die ergriffen oder zurückgestoßen werden kann nach dem Prinzip der Wahlfreiheit: und 3. daß die Willensfreiheit insofern gesetzt wird, als im Denken und Handeln analytische Prinzipien der reinen Vernunft (im vertieft rationalen Sinn) erfaßt werden, was die Ethik näher auszuführen hat. Wichtig ist, daß man die reale Möglichkeit der Willensfreiheit, welche jeder Mensch besitzt, nicht mit der Willensfreiheit selbst verwechsle. Wenn man die Ansicht abgelegt hat, daß alles in der Welt über einen Leisten geschlagen werden könne, welcher durch eine nirgends auffindbare, individualitätlose, homogene Kausalreihe dargestellt wäre, so wird man im Problem der Willensfreiheit keine unlösbaren Schwierigkeiten mehr entdecken. Während Schopenhauer auf Kantschem Standpunkt die kausale Bedingtheit der Handlungen betont und die „Freiheit“ in eine nicht mehr verständliche Region verlegt, stehen wir hier überall auf dem Boden der festgegründeten Erde. Die Forderung frei zu sein, da uns durch die Vernunft die Möglichkeit dazu gegeben ist, ist das Realste; die natur- (d. i. geschichts-) philosophische Prädestination bleibt eine erhabene Vollkommenheit der Erkenntnis, von welcher wir aber in Ansehung unserer Pflicht erst in zweiter Linie etwas zu wissen brauchen.

Daß wir vom Voluntarismus Schopenhauers einiges gelernt haben, ohne jedoch nach des Meisters Vorbild den „Willen“ überall hineinzulegen und herauszulesen, wird der Ausdruck unserer Darlegungen hie und da bemerken lassen. Indessen läßt Schopenhauer die beiden großen Probleme, welche sich aus seiner Ansicht ergeben, nämlich die Fragen des logischen Verhältnisses von Willen und Erkenntnis, sowie unbewußtem und bewußtem Willen, in einem gänzlich unsicheren Licht als Probleme weiterbestehen, so daß wir deren rationale Durchdenkung als dringendes Erfordernis betrachteten. Beide können nur durch den Begriff der transzendentalen Ur-teilung oder des transzendentalen Wertes gelöst werden. Nach dem Funktionsgesetz (I § 2) bildet das Prinzip des Negativen, Unbewußten das Wesen der Welt und enthält in sich außer sich selbst auch sein Gegenteil, das Bewußte. Wenn jedoch der Prozeß der Dissoziation sich zur Konsequenz erhebt, so geht sie in ihrem idealen Gegensatz auf und wird dessen bloßes Mittel, d. h. die Wirklichkeit, deren Sinn nicht sie selbst, sondern ihr Jenseits bedeutet. Das Selbstbewußtsein nun ist der Begriff, dem die Möglichkeit innewohnt, die Synthesis der beiden Gegensätze im negativen Begriff zu vollziehen und diesen als nichtseiendes Mittel zu benutzen. In der Freiheit, welche den Grenzwert des Bewußtseins bildet, indem sie den absoluten Zweck des positiven Prinzips als ihre Absicht setzt, ist der Wille zu seinem Gegenteil geworden, da er als bloßes Mittel sein Wesen preisgegeben hat. Wo die Erkenntnis „sich vom Willen löst“, werden beide Prinzipien im Selbstbewußtsein identisch unter der Wesensform der Erkenntnis; der Wille, welcher gewußte Größen als Zeichen zu benutzen fähig ist, wird, sofern er sich schließlich in Wahrheit erfaßt, zur Erkenntnis. Diese Erkenntnis ist das Bewußtsein vom transzendentalen Wert und Unwert. Von der selbstbewußten Identität des Willens und der Erkenntnis berichtet Schopenhauer nichts; und doch ist diese eines der wichtigsten Grundverhältnisse; von hier aus begreifen wir, daß (wie schon Fichte lehrte) das Ethische mit dem Logischen in engster Beziehung steht. Wenn Schopenhauer nachdrücklich von der ethischen Nebensächlichkeit des dem Willen unterworfenen, bewußt oder unbewußt auf Nützlichkeit ausgehenden Intellektes oder Scharfsinnes spricht, so muß man ihm darin fraglos beistimmen; aber die Emanzipation des Wertes, welche er als tieferer Begründer der Wertphilosophie lehrt, kann nur funktionsgesetzlich begriffen werden, d. h. nicht ohne den Willen, sondern mit dem zum Werkzeug transzendentaler Erkennt-

nis gewordenen Willen. Während Schopenhauer und viele andere Denker von dem Schema ausgehen: Wille (gut / böse) — Erkenntnis (wahr / unwahr) müssen wir vielmehr die transzendentale Wertspaltung alle übrigen durchkreuzen lassen: Gut (Wille / Erkenntnis) — Böse (Wille / Erkenntnis).

Das Gute ist hierbei, wie auch Schopenhauer lehrt, der Erkenntnis, das Böse dem Willen oder Widerspruch wesensverwandt; doch hindert das nicht, daß sich die Gegensätze zur Tetranomie durchdringen.

Endlich müssen wir betonen, daß es nicht von „der persönlichen Veranlagung" abhängig gemacht werden kann, ob man den Widerspruch (d. h. den Willen) gut oder böse nennen soll. Im Gegenteil halten wir Schopenhauers Pessimismus, so mangelhaft er auch gefaßt ist, nicht für eine Willkür, sondern beurteilen ihn als die entstellte Form einer notwendigen Wahrheit, nämlich des Wertdeismus, welchen wir in diesen Untersuchungen als den Inbegriff logischen Philosophierens zu vertreten haben, ob wir nun „mögen" oder nicht. Wir sind sogar der begründeten Ansicht, daß ohne die Annahme eines durch den Willen verderbten Verstandes, der uns persönlich und generell angeboren ist und notwendig macht, daß wir das Gute und Wahre als ein Gegenteil lernen müssen, eine konsequente Theorie der Wissenschaft auf keine Weise gedacht werden kann. —

Zum Abschluß dieser Einleitung dürfte es nützlich sein, noch ein Wort zu sagen über den allgemeinen Standpunkt, von welchem wir den mit uns Denkenden auszugehen bitten. Man pflegt die Auffassungstendenz gegebener Verhältnisse als eine Art des „Bewußtseins" zu bezeichnen. Indem wir uns diesem Sprachgebrauch anschließen, setzen wir fest, daß es vier Arten der geistigen Stellungnahme gibt, nämlich

I. Das wissenschaftliche Bewußtsein (+ +).
II. Das praktische Bewußtsein (+ —).
III. Das naive Bewußtsein (— +).
IV. Das dialektische Bewußtsein (— —).

(Bezüglich der Ordnung und der Zeichen vgl. man die Ausführungen von I § 4.)

Das praktische Bewußtsein vertreten diejenigen, welche ihre angeborenen Meinungen unerforscht gelassen haben und nun wissen, daß die Standpunkte und Hauptresultate der auf praktischen Voraussetzungen gebildeten Wissenschaft ihrer Zeit zweifellos wahr sind. Man frage einen unversonnenen, gebildeten Menschen nach seinen „wissenschaftlichen" Überzeugungen, und man wird finden, daß er die Grundsätze der praktischen Forschung, etwa das Kausalprinzip, einen Hang zum Materialismus oder Dynamismus, die Lehren vom absoluten Raum und der absoluten Zeit, die überaus große Verehrung des Wortes „Entwicklung" und eine ausgesprochene Hypothesenfreundlichkeit a priori in sich trägt. Die praktische Forschung hat die ersten Überzeugungen des für den Kampf ums Dasein eingestellten Menschen niemals preisgegeben, und deshalb leuchtet sie dem Menschen des Willens (statt der Erkenntnis) von vornherein ein. Diese Art des Bewußtseins neigt in der Philosophie sogleich zum gewöhnlichen Räsonnement, etwa zu einer spitzen Analyse des Gegenstandbegriffes, u. ä. Es will die Dinge nicht schauen, wie sie sind, und darüber nachdenken, sondern es möchte sie behandeln, umformen, seinen Scharfsinn und die Klugheit, welche es im Leben anzuwenden hat, in neuerdachten Formen daran betätigen. Ein weit zurückliegendes Beispiel solchen Verhaltens ist die Erkenntnistheorie des nach andern Gesichtspunkten so anerkennenswerten Descartes. Dieser Philosoph bezweifelt alles, nur nicht die Berechtigung seines Zweifels, und gelangt durch Anwendung des Grundsatzes der Identität (II § 6) zu der leider so folgenschweren Trennung von „Sinnlichkeit" und „Verstand", ohne zu ahnen, daß er damit rein praktisch verfährt und einen gewissen Grundsatz des Widerspruches, der jenem andern konträr gegenübersteht, völlig übersieht. (Oeuvres, publ. par Adam et Tannery 1904. VII S. 30 ff.) Dieses praktische Bewußtsein setzt unsere Darstellung nicht voraus.

Was das dialektische Bewußtsein betrifft, welches in Hegel seinen klassischen Vertreter besitzt, so ist es eine Durcharbeitung und generelle Vervollkommnung des praktischen Bewußtseins in sich selbst; während dieses sich gewöhnlich nur bruchstückweise ausübt, erfaßt die dialektische Ansicht sein innerstes

Wesen und erhebt es zum Prinzip. Das ist das größte Lob, welches man ihr aussprechen kann, aber auch der größte Tadel; denn dadurch wird sie als der konträre Gegensatz (II § 5) des wissenschaftlichen Bewußtseins definiert. Daß der Leser mit dem letzteren an die Logik herantrete, kann diese nicht verlangen, da es ihr obliegt, den Begriff der Wissenschaft erst als ihr Resultat zu entwickeln.

Das naive Bewußtsein ist es also, welches unsere Darstellung möchte voraussetzen dürfen. Dieses unterscheidet sich vom praktischen dadurch, daß es die unmittelbare Wahrheit in den Gegebenheiten der Welt mit Vertrauen erfaßt und sich durch sein historisches und instinkthaftes „Wissen" nicht in der reinen Auffassung der Dinge stören läßt. Denn wenn wir theoretisch sein wollen, so haben wir uns nicht zu ängstigen, daß irgend ein „genius malignus" uns hintergehen werde, es sei denn, daß unsere praktische Natur diese Rolle übernehme. Gegen den Vortragenden mag man immerhin mißtrauisch sein, ob er sein eigenes Prinzip auch innehalte; aber nicht gegen Wahrheiten, welche wahr sind, weil sie sich als solche offenbaren. Das naive Bewußtsein, welches man auch das poetische nennen könnte, weil es nur noch in Dichtkunst und Mythologie eine anerkannte Freistatt findet, ist das natürliche und unentstellte Bewußtsein. Indem man dieses, welches nur rhapsodisch und zufällig seine Erkenntnisse betätigt, ohne sie aber zu durchdenken, zu seiner immanenten, systematischen und grundsätzlichen Durchbildung läutert, gelangt man zum wissenschaftlichen Bewußtsein. Das wissenschaftliche verhält sich zum naiven wie das dialektische zum praktischen Bewußtsein. Mögen wir zu seiner wirklichen Erfassung einiges beitragen können.

I. Erkenntnislehre.

§ 1. Das endliche Bewußtsein als Prinzip der Polarität.

In der objektiven Welt unterscheidet der gelehrte wie der ungelehrte Mensch mit hinlänglicher Deutlichkeit zwei Arten von Gegenständen, nämlich bewußte und unbewußte. Ich nun, der ich diese Unterscheidung mache, gehöre zu den bewußten Gegenständen, was nicht zu bezweifeln ist, wenn wir festsetzen, daß Gegenstand genannt werden soll, was nur an bestimmtem Ort und zu bestimmter Zeit als Einheit existierend gedacht werden kann. Die Trennung bewußter Gegenstände von unbewußten ist also selbst wieder Funktion eines bewußten Gegenstandes. Diesen letzteren nennen wir Ich (nicht im Fichteschen Sinne) und beziehen auf ihn eine andere Gruppe von Erfahrungen, die subjektiven oder zuständlichen. Es ist unmöglich, daß wir das Ich als vernichtet vorstellen, sofern wir unter Vorstellung etwas der Wahrnehmung Ähnliches verstehen; wohl aber ist es möglich, das Ich als vernichtet zu denken im Sinne der Ausscheidung einer logischen Prämisse. In diesem Falle, der nun sinnvoll gedacht sein mag oder nicht, werden zugleich mit dem Ich seine sämtlichen Funktionen vernichtet; und da die Scheidung bewußter und unbewußter Gegenstände die fundamentalste ist, ohne welche die Welt nicht besteht, weil ja weder ein Ich noch ein Du noch ein Bewußtloses gedacht werden kann, ergibt sich der Satz: „Die Welt ist Funktion eines Ich oder endlichen Bewußtseins." Ob dieses Ich hier ist oder dort, gestern oder heute, bleibt vollkommen gleichgiltig. Daher ist die Welt

nicht Funktion meines individuellen Bewußtseins, welches die Nebenbestimmung trägt, daß es zu dieser Zeit und an diesen Orten lebt. Das hieße mehr behaupten, als bewiesen ist. Das Ich ist nicht mit diesem bewußten Gegenstand identisch, sondern mit irgend einem bewußten Gegenstand; jeder bewußte Gegenstand ist ein Ich, und unter mehreren Ich gibt es keinen prinzipiellen Unterschied. Jedes Ich kann sich als Ich in einem Du vorstellen; dadurch wird seine Ichheit nicht berührt; denn sie bleibt, was sie war: der bewußte Gegenstand, dessen Funktion die Welt ist. Trotzdem also dem Ich ein bestimmter Ort und eine bestimmte Zeit wesentlich eignen, ist die Auswahl, welcher bestimmte Ort und welche bestimmte Zeit ihm zukommen sollen, eine ganz zufällige. Das Ich ist nicht ein „dieses Hier und Jetzt“, sondern ein „beliebiges Hier und Jetzt“. Daß dem so ist, darf indessen nicht zu dem andern Irrtum führen, das Ich sei überhaupt kein Hier und Jetzt. Der bewußte Gegenstand ist nicht absolutes, sondern endliches Bewußtsein. Das Bewußtsein, dessen Funktion die Setzung eines Gegensatzes ist, erfordert notwendig sich selbst in diesem Gegensatze wieder. Also ist das Ich, von dem hier geredet wird, keine Allheit, sondern eine Einzelheit, welche andere solche Einzelheiten unter der Vorstellung des Du als sich selbst wesensgleich erkennen kann. Das Ich ist zwar nicht dieser bewußte Gegenstand im Gegensatz zu jenem; aber es ist durchaus bewußter Gegenstand, das heißt etwas, welchem das Hier- und Jetztsein wesentlich bleibt, wenn auch in seiner deiktischen Beziehung auf einen einzigen dieser Gegenstände vollkommene Unbestimmtheit herrscht. Das Ich ist ein bewußtes organisches Individuum ohne Bestimmung des Soseins; beide Forderungen dürfen nicht von einander getrennt werden. Wer im Ich ein soseiendes Individuum, z. B. mich selbst, versteht, gelangt zum physiologischen Idealismus, welcher stets auch Realismus zu sein hat, der die fundamentale Weltspaltung zu übersehen vorgibt. Wer aber im Ich nicht ein organisch individuelles, sondern ein allumfassendes Prinzip aufstellt, das nicht seines Gleichen außer sich findet, übersieht tatsächlich die analytische Wahrheit, daß es zum Wesen der Welt

gehört, eine Funktion des endlichen und nicht des absoluten Bewußtseins zu sein, daß alles Erkennende eo ipso eine beliebige Einzelheit ist, welche nicht nur ihre Beliebigkeit im Du, sondern auch ihre Einzelheit in der Materie umfaßt. Die Art des Idealismus, die durch Gleichsetzung von transzendentalem Ich und absolutem Bewußtsein gekennzeichnet ist, kann niemals zur Ableitung der Welt gelangen, weil sie das polare Prinzip des endlichen Bewußtseins, welches die Welt als seine Funktion zu begreifen vermag nur auf Grund dieser Polarität, von vornherein nicht anerkennt. Die kritische Ansicht setzt die Welt nicht als Funktion des soseienden Individuums, noch aber eines Nichtorganismus. Sie behauptet vielmehr, die Welt sei Funktion irgend eines bewußten Gegenstandes; nun ist jeder soseiende bewußte Gegenstand, etwa dieses Pferd, jener Blinde, auch ein „irgendwelcher bewußter Gegenstand“. Folglich leben alle Bewußtseinswesen nicht in verschiedenen, sondern in der gleichen Welt, welche ihre transzendentale Funktion ist. Also sind die Weltgesetze unabhängig von „diesem meinem Bewußtsein“, zugleich aber Funktionen des akzidentell unbestimmten Bewußtseins und dennoch Gesetze für alle irgendwie soseienden Bewußtseinsindividuen. Gesetze des absoluten Bewußtseins brauchten, falls der Ausdruck überhaupt sinnvoll wäre, für endliche Bewußtseine keine Giltigkeit haben, da die Endlichkeit verglichen mit der Absolutheit etwas wesentlich Anderes bedeuten möchte. Nur wenn das tiefste Merkmal des Ichs, die organische Endlichkeit, Vorbedingung und Prinzip der Deduktion wird, kann gesagt werden, daß die Resultate der Deduktion, die Weltgesetze, für alle denkbaren Individuen Gültigkeit haben müssen, da sie eben dann eine Funktion ihrer selbst als endlicher Wesen sind, wenngleich nicht eine Funktion ihrer zufälligen Eigenschaften, ihres sobestimmten Hier und ihres sobestimmten Jetzt.

Ob der Begriff des absoluten Bewußtseins angenommen werden müsse, möge später behandelt werden. Unter endlichem Bewußtsein verstehen wir das Prinzip, welches sich einer Welt von Gegenständen gegenüberstellen kann. Die Welt ist seine Funktion. Das menschliche Bewußtsein stellt einen Grenzwert

dieses endlichen Bewußtseins dar, welcher bewußte Größen nicht nur zu haben, sondern auch zu denken verstattet. Aus dieser Vollkommenheit des endlichen Bewußtseins ergibt sich die Möglichkeit einer Wissenschaft von der Welt, so wie das unvollendete endliche Bewußtsein die Möglichkeit der Erfahrung einer Welt setzt. Das endliche Bewußtsein steigert sich zum Grenzwert des Selbstbewußtseins: daher kann gesagt werden: Alle Bewußtseinsgrößen müssen nicht nur gehabt, sondern auch gedacht werden können. Denn damit das Bewußtsein sich als Selbstbewußtsein darstelle, muß es nichts preisgeben, sondern nur sich selbst ergreifen in allem, was es besitzt. Nennen wir das Denken von Bewußtseinsgegebenheiten Philosophie, so erfolgt, daß Philosophie der Grenzwert der Welt ist. Die Welt, oder was erlebt wird, geht also in Philosophie restlos auf. Bestände die Welt nur aus gegenständlicher und zuständlicher Erfahrung, so müßte von unserm Denken gesagt werden, daß es sich nur auf mögliche Erfahrung beziehen könne; doch bleibe die Frage hier unentschieden. Jedenfalls ist dieses gewiß, daß über die Welt philosophieren nichts anderes bedeutet als die Welt setzen in der ihr selbst eingeborenen Gesetzlichkeit. Es bedeutet nicht, etwas in der Welt anders machen als es ist, etwa durch Hypothesen. Denn das Selbstbewußtsein zerstört nicht die Werke des Bewußtseins, sondern es hebt sie zu sich auf, wie sie sind, als zu ihrer immanenten Bedeutung. Die Philosophie stellt dar, daß ein selbstbewußtes endliches Bewußtsein die Welt so geschaffen hätte, wie sie ist; sie zeigt, daß sie selbst Weltschöpfung wäre, wenn die Welt nicht auch ohne diese Schöpfung als vorwegexistierende bestände, und daß, falls ein Schöpfungsakt angenommen werden müßte, der Schöpfer als endliches Selbstbewußtsein gedacht werden könnte. Im nächstfolgenden dürfen wir daher die Rücksicht darauf, daß es denkende Organismen gibt, fallen lassen, und brauchen wir bloß über das endliche Bewußtsein überhaupt zu reden, da das Selbstbewußtsein des Philosophierenden keine neuen Schwierigkeiten enthalten kann, weil es zu dem, was das Bewußtsein in objektiver Form ihm liefern mag, nämlich zur Welt, lediglich sein „Ich denke“ verlauten läßt. Im Selbstbewußtsein ist nicht nur die Welt Funktion des endlichen Bewußtseins, sondern sie erkennt sich auch als solche. Dies für unser Teil vollbringend, können wir festsetzen: Da nicht nur das Bewußte (Anschauliche), sondern auch das Unbewußte (Gedachte) Funktion des endlichen Bewußtseins ist, ist dieses endliche Bewußtsein nicht ein in sich ruhendes, sondern ein polares Prinzip. Es stellt die Pole, die es in sich selbst umfaßt, getrennt vor sich hin als die Welt. Polares Bewußtsein kann nicht ein absolutes, sondern nur ein endliches Bewußtsein bedeuten, das in seinem Begriff eine Zweiheit erkennen lassen muß. Dieser Begriff ist der von uns aufgestellte des „beliebigen Hier- und Jetzt-Bewußtseins“. Das „Hier und Jetzt“ drückt im Bewußtsein den bewußtlosen Pol aus, indem es das Gefesseltsein an ein materielles Zentrum bedeutet, während die Bestimmung des „Beliebigen“ den bewußten Pol im Bewußtsein benennt, welche in der Möglichkeit eines Wechsels innerhalb der „Hier- und Jetzt“-Bedingungen besteht, die als Ortsveränderung bei den bewußten Organismen am augenfälligsten in Erscheinung tritt. Wir betonten gegen zwei Seiten, daß man dem Bewußtsein nicht nur einen einzigen Pol, sei es den „materiellen“ oder den „spirituellen“ zuweisen dürfe, sondern, falls man die Welt als Funktion des Bewußtseins zu begreifen die Hoffnung haben wolle, das Prinzip der Polarität, welches die Welt beherrscht, als das Prinzip des Bewußtseins definieren müsse, und in Konsequenz dessen das transzendentale Ich zu bestimmen habe als „beliebiges endliches Bewußtsein“. Doch ist nicht das Bewußtsein die Vorbedingung der Welt oder der Polarität, noch die Polarität, etwa als physiologischer Gegensatz, das Apriori des Bewußtseins; sondern beide Begriffe, Bewußtsein und Polarität, bedeuten schlechthin dasselbe und können nicht unabhängig von einander gedacht werden; Ich und Welt sind nicht zeitlich oder genetisch abhängig von einander, sondern transzendental identisch.

§ 2. Das Funktionsgesetz.

Es scheint nun geboten, über das Wesen des polaren Gegensatzes, welcher die Welt beherrscht, etwas Näheres zu erkunden.

Wir sahen, daß das Ich sowohl bewußte, als unbewußte Gegenstände sich entgegensetzt. Aus dieser Notwendigkeit geht hervor, daß die beiden Pole als ungleichartige betrachtet werden müssen, da der eine, das Du, vom Ich unabhängig ist, während der andere, die unbeseelte Gegenständlichkeit, es zur Voraussetzung hat. Fassen wir die beiden Pole als getrennte auf, um sie derart zu vereinigen, daß die Vereinigung für sich beständig ist, ohne ihr Gegenteil zur Voraussetzung zu haben, so finden wir, daß die Vereinigung geschieht unter dem Begriff eines einzigen von ihnen, nämlich des bewußten Gegenstandes, während der andere Pol, der unbewußte Gegenstand, welcher den ersten schon aus sich selbst erforderte, durch die Vereinigung gleichsam vernichtet wird, da das Resultat dem einen Faktor identisch bleibt. Man wird also sagen: Die Vereinigung zweier Pole zu einem in sich beständigen Ganzen geschieht stets unter dem Begriff des einen von ihnen, welcher nicht beliebig auswählbar, sondern in der polaren Trennung selbst von vornherein bestimmt ist; wir bezeichnen ihn als positiven Pol, ohne aber dadurch auf (andersartige) Erscheinungen der Natur anspielen zu wollen. Nennen wir die Vereinigung zweier Pole ihre Idealisierung, indem wir uns vorstellen, daß alles polare Getrenntsein danach strebt, zur ungeschiedenen Einheit sich zu steigern, einer Einheit, welche somit das I d e a l oder die Eigenkonsequenz eines jeden der beiden Pole darstellt, so wird der Satz giltig: Das Ideal zweier Pole ist der positive Pol. Dies wird nur dadurch möglich, daß das Ideal des positiven Poles er selbst, das Ideal des negativen Poles aber überhaupt nichts ist. Anders ausgedrückt: Das Ideal negativer Pole ist ihr Gegenteil; das heißt, negative Pole entbehren eines logischen Ideales schlechthin. Sie sind in sich selbst keine ruhenden Begriffe, können also auch nicht zur Ruhe gelangen; oder wenn das letztere zur Forderung erhoben wird, so müssen negative Begriffe zu Nichts werden. So bedeutet die Idealisierung Vernichtung des negativen Poles. Zwei Polbegriffe sind also transzendental identisch, weil der eine für die transzendentale Betrachtungsweise sich selbst aufzehrt. Dieses Grundgesetz des Bewußtseins läßt sich allgemein durch die Formel ausdrücken: $\text{id a} = \text{id}_{\text{a}} \text{ (non a)}$, in Worten: Die

transzendentale Identität oder das Ideal entsprechender Polbegriffe ist der positive Pol; die Identität von a ist gleich der Identität von non a unter dem Prinzip des a. Wir werden die transzendentale Identität zweier Pole [id a (non a)] ihre S u b s t a n z (im Sinne eines wahrhaft Seienden) und die Pole selbst deren F u n k t i o n e n nennen. Die Wesensbestimmung, daß nur der positive Pol eine Substanz ist, kann auch nach einer andern Seite dargestellt werden. Wenn der negative Pol nicht Substanz ist, kann dies nur so zu verstehen sein, daß er, den wir als Pol einer Nichtsubstanz oder polaren D i s s o z i a t i o n (Gespaltenheit) begreifen, seiner Bedeutung nach dennoch nicht als ein Pol, das heißt ein in sich geschlossenes Prinzip oder eine Substanz, verstanden werden dürfe; denn als Substanz wäre er Ideal. Da er dies aber nicht ist, bleibt nur übrig, daß er selbst wieder Nichtsubstanz oder Dissoziation ist; welches besagt, daß der „negative Pol an sich“ überhaupt bloß ein Begriff des Denkens bleibt, dessen Inhalt jene Polarität ist, als deren negativen Pol wir ihn denken. Positive Pole sind Substanzen; negative Pole sind selbst wieder ihre übergeordnete Dissoziation. Man muß also sagen, daß eine Dissoziation sich von ihrem negativen Pol in nichts unterscheidet außer in der auf das Wesen keinen Einfluß habenden Ordnung des Denkens; daß sie demnach selbst negativer Pol oder Nichtsubstanz ist. Nichtsubstanzen haben aber die Bestimmung, daß sie außer sich selbst auch ihre Substanz enthalten; keine Nichtsubstanz kann gesetzt werden, welche nicht die Substanz in sich enthalten müsse; alles Nichtvollkommene ist nur möglich dadurch, daß Dissoziation besteht, das heißt dadurch, daß sie das Vollkommene als einen Funktionsteil enthält, und zwar als denjenigen, der dem Unvollkommenen, dessen Begriffsteil er ist, sich als positiver Pol entgegensetzt. Es gibt keine Entfremdung von der Substanz, welche im Begriff ihres Entfremdetseins nicht die Substanz selbst als Möglichkeit ihres Ergriffenwerdens enthält. Ein Ergreifen der Substanz ist nur dem Selbstbewußtsein möglich, weil es die negative Funktion nicht nur hat oder ausübt im Gegensatz gegen die positive, sondern auch erkennt nach der Weise, wie es soeben geschehen. Es ließe sich daher

zeigen, daß das Funktionsgesetz nicht nur der Logik, sondern auch der Ethik als Grundlage zu dienen habe. Wohl unterscheiden muß man zwischen den beiden polaren Erkenntnissen, die aus dem Gesetz sich ergeben. Erstens: Die Substanz oder das Ideal einer Dissoziation ist ihr positiver Pol; der Begriff des negativen Pols ist nicht Begriff einer Substanz, sondern einer Nichtsubstanz. Zweitens: Der Begriff einer Dissoziation ist dem Begriff des negativen Pols identisch; der positive Pol ist dem Begriff der Dissoziation wesensfremd. Wenden wir dies auf unser bisheriges Beispiel an, so haben wir auszusagen: Die Substanz des endlichen Bewußtseins ist nicht sein unbewußter, sondern sein bewußter Pol; der unbewußte Pol ist selbst wieder Dissoziation. Dies hat den Sinn, daß im Prinzip des absoluten Bewußtseins nicht die Notwendigkeit eines absolut Unbewußten mitgegeben sei, daß hingegen das Prinzip des absolut Unbewußten nicht gedacht werden könne, es sei denn als negative Funktion einer Dissoziation, welche aus diesem Prinzip gar nicht entfernt werden kann. Das absolute Bewußtsein ist also seiend als sein eigenes Ideal ohne etwas außer ihm; das absolut Unbewußte bedarf aber des absoluten Bewußtseins, um nur zu einem Begriff zu werden. Andererseits ist der Begriff des endlichen Bewußtseins dem Begriff seiner Endlichkeit identisch; denn wohl liegt in der Raumzeitlichkeit schon selbst die Dissoziation, welche das Bewußtsein als positiven Pol enthält, nicht aber kann das absolute Bewußtsein dazu gelangen, eine Welt aus sich herauszuspinnen, da es dem Begriff des Entfremdetseins oder der Polarität selber ganz fremd ist.

Das transzendentale Ich ist nicht Substanz, sondern Dissoziation. Dieser Satz enthält eine dem Selbstbewußtsein allein erwerbbare eigentümliche Festsetzung, deren prinzipielle Bedeutung so weit geht, daß sie eigentlich alle Wissenschaft erst ermöglicht. Durch solche Aussage wird nämlich in den Weltgrund selbst ein Unterschied getragen, der allen Unterschieden in der Welt, die dem Bewußtsein erlebbar sind, ihre Wesensnatur erteilt. Dadurch nun, daß der polare Unterschied nicht bloß konstatiert, sondern gemäß dem Funktionsgesetz

denkend erfaßt wird, setzt das Selbstbewußtsein oder der Geist transzendentale Ungleichartigkeiten fest, welche sich unabhängig von aller Erfahrung in der Welt einander entgegensetzen. Das transzendentale Ich nimmt in seinem denkenden Grenzwert, dem Selbstbewußtsein, eine Unterscheidung innerhalb seiner selbst vor, welche es lehrt, daß es selbst nicht Substanz, sondern Dissoziation ist. Für die Pole dieser Trennung wendet es je eine ganz besondere Auffassungsweise an, die wir im Vorhergehenden mit den Worten Ideal und Begriff bezeichnet haben.*) Die Polarität dieser Auffassungsweisen ist nämlich das, was man Selbstbewußtsein nennt. Für das gewöhnliche Bewußtsein gibt es diese Trennung nicht; es lebt den negativen Pol und ist nicht bemüht, in ihm den substantiellen Pol von sich selbst zu sondern. Da es also nur Begriffe hat und keine Ideale als Substanzen dieser Begriffe, hält es die Begriffe selbst, und besonders den Begriff des transzendentalen Ich, für die Substanzen. Solches ist ihm aber nur gedankenloserweise möglich, da das Denken lehrt und lehren muß, daß der Weltgrund ein polares Prinzip ist. Oder anders ausgedrückt, wir nennen „denken" (im transzendentalen Sinne) eine Verhaltungsweise endlicher Bewußtseine, welche nicht nur Begriffe hat, etwa „rechts" und „links", sondern diese Begriffe als aus der Beschaffenheit des Weltgrundes erfolgend erkennt. Denken ist also nur vorhanden auf Grund der Anerkenntnis, daß der Weltgrund nicht positiver Pol oder absolutes Bewußtsein, sondern negativer Pol oder Dissoziation ist; diese Anerkenntnis ist sowohl der Anfang als das höchste Resultat aller Wissenschaft; sie ist der in sich verschränkte Punkt außerhalb der Welt. Für diese transzendentale Unterscheidung hat die Ahnung der Völker ein besonderes Wort geschaffen, dessen Anwendung im praktischen Alltag seinen tieferen Sinn nicht auslöschen kann;

---

*) Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, kommt im Lauf der ganzen Arbeit der Ausdruck „Begriff" in vier verschiedenen Bedeutungen vor. 1. Als das Habende, Begreifende der Dissoziation. 2. Als Abstraktionsbegriff [S. II § 2]. 3. Am häufigsten als Inbegriff, apriorisches Sosein, Idee. 4. Als Synonymon von „Prinzip". Dem Sinne nach ist eine Verwechslung niemals möglich.

einen Unterschied, der nicht zwischen Begriffen innerhalb der Welt gesetzt wird, sondern eine im Weltgrund angelegte Differenz bezeichnen soll, einen Gegensatz, der nicht aus der Welt abgeleitet werden kann, weil er selbst so sicher ist wie die Welt, da diese nichts anderes ist als er selbst: diesen Unterschied wollen daher auch wir einen Wertunterschied nennen. Er weicht prinzipiell von allen Unterschieden der Gegenstände und Zustände ab, zwischen denen nur ein abgeleiteter Wertunterschied bestehen kann, weil sie als Begriffe in der Welt keine Wertpole sein können, sondern beide Pole als Dissoziation enthalten müssen wie das transzendentale Ich selbst. Transzendentale Wertunterschiede können nur als vom Denken gesetzte gedacht werden. Sie können nicht einem oder mehreren Gegenständen oder Zuständen als Eigenschaft oder Merkmal anhaften: sonst wären sie nicht dem Selbstbewußtsein angehörig, weil alle Bestimmtheiten von Begriffen in der Welt einem bloßen Bewußtsein müssen offenbart werden können. Inwiefern der Begriff des Wertes dennoch in der Welt anwendbar ist, soll künftig noch in Ausführlichkeit gezeigt werden. Hier kommt in Betracht, daß der transzendentale Wertunterschied der Welt zugrunde liegt derart, daß der negative Pol als Begriff sich einem positiven Pol als dem Ideal oder dem Wertprinzip gegenüberstehend erkennt. Der negative Pol kann nicht das Wertprinzip sein, weil er vom Selbstbewußtsein als der unbewußte erkannt wird, dessen Ideal nicht in ihm selbst, sondern in seinem Gegenteil liegt. Es handelt sich hierbei um die analytische Beziehung, daß das Denken bewußten Pol des Bewußtseins denjenigen nennt, der sein Ideal oder seine Wertfunktion enthält. Wenn wir unter absolutem Wert etwas verstehen, das in sich so vollkommen ist, daß es keine Steigerungsgrade zuläßt, also nicht auf eine unendliche Reihe verweist, sondern der Zielpunkt aller unendlichen Reihen ist, so ist unleugbar die positive Funktion Wertpol. Eine andere Begriffsbestimmung des Wertes wäre vielmehr die Definition eines Nichtwertes. Wir leiteten also ab: Das transzendentale Ich ist das Prinzip einer Dissoziation, deren Substanz das Prinzip des transzendentalen Wertes ist. Die Welt ist der Begriff, dessen positive Funktion der durch das Denken gesetzte Wert bedeutet.

§ 3. Das wahrhaft Seiende.

Für jede Absicht sind die Gegenstände ihrer Betätigung unbezweifelt seiend. Wir fragen uns hier, was für denjenigen als seiend zu geltend habe, der als Wissenschafttreibender seine Urteile fällen will, der zur Welt Stellung nimmt nicht als diese seine Person mit irgendwelchen Absichten, auch nicht als irgend ein Bewußtsein, sondern als irgend ein denkendes Bewußtsein, oder, im Gegensatz zu den vielen Formen des unvollendeten endlichen Bewußtseins: als das denkende Bewußtsein. Wenn dieses im Ich die Polarität setzt, erkennt es zugleich den transzendentalen Wertunterschied. Da nun alle übrigen Unterschiede nicht dem Denken, sondern dem nichtdenkenden Bewußtsein angehören, muß unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis die Frage des Unterschiedes von Sein und Nichtsein mit derjenigen der Wertbestimmung zusammenfallen; in anderen Worten: das reine Denken kennt gar kein anderes Dilemma als das des Wertes: also ist die Frage nach dem wahrhaft Seienden mit der transzendentalen Wertfrage identisch. Dasjenige und nur dasjenige ist seiend für das absolute Denken, was unbedingt wertvoll ist. Da nun ein unbedingter Wert keiner anderen Wesenheit zukommen kann als dem Prinzip des Wertes selbst, ist erwiesen, daß der positive Pol der transzendentalen Dissoziation das allein wahrhaft Seiende bedeutet. Doch auch dieses Resultat gilt es nicht nur zu haben, sondern zu verstehen. Wenn das Denken die Entgegensetzung eines positiven und eines negativen Poles, also den Zwiespalt von Ideal und Begriff, als das Prinzip der Welt erkennt und zugleich die beiden Aussagen des Funktionsgesetzes macht, ist es zu folgender Einsicht verbunden: In der Bestimmung des wahrhaft Seienden lassen sich dem Anscheine nach zwei antinomisch entgegengesetzte Gesichtspunkte vertreten. Der eine nimmt den ersten Teil des Funktionsgesetzes für sich in Anspruch und betont den positiven Pol als wahrhaft seiend, da er das Ideal sowohl seiner selbst als des negativen Poles bedeute. Vom Standpunkt der Wertbeurteilung sei somit der negative Pol die bloße Unvollkommenheit des positiven, dieser also die Substanz, von welcher jener nur die Funktion sei. Der andere Gesichtspunkt leitet sich aus dem zweiten Teil des Funktions-

gesetzes ab; er wird vertreten durch die Behauptung, daß der negative Pol der Begriff der ganzen Dissoziation sei und infolgedessen in ihm der positive Pol als denknotwendige Abhängigkeit müsse vorgefunden werden können. Der positive Pol könne niemals den negativen enthalten, wohl aber müsse in diesem der positive stets mitgedacht werden; der positive Pol sei also lediglich eine Zugabe zum negativen, der bei alledem die überragende Hauptsache bleibe, die sich in der Dissoziation nicht vernichte, sondern immer wieder selbst enthalte: ihre Zähigkeit beweise ihr Sein. Der letzte Satz gibt den Schlüssel zur Auflösung der Antinomie, indem er zeigt, daß der zweite Standpunkt nicht eine Möglichkeit voraussetzungslosen Denkens darstellt. Er bestimmt nicht das Seiende im wissenschaftlichen Sinne des erkennenden oder wertenden Selbstbewußtseins, sondern im Sinne einer bestimmten Absicht, die da lautet: Wenn ich etwas als seiend anerkennen soll, so muß es die Forderung erfüllen, im Wechsel schlechthin beharrlich zu sein, so daß ich es jederzeit auffinden kann. Das Seiende wäre demnach das im Zerfall Unvergängliche. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Bestimmung des im Wechsel Unvergänglichen eine wichtige Aufgabe des Denkens bedeutet. Dennoch ist es klar, daß diese Aufgabe von der Festsetzung des wahrhaft Seienden prinzipiell verschieden ist. Denn sie gibt nicht einen transzendentalen Wert an, sondern sie setzt an Stelle der Voraussetzungslosigkeit des Gedankens die Einbildung des nichtdenkenden Bewußtseins, eine Absicht, die noch so gering sein mag, um trotzdem gerade den Sinn zu haben: Unter der bestimmten Festsetzung, daß ich das wahrhafte Sein nicht anzugeben bestrebt bin, setze ich für diese oder jene Absicht einen solchen Begriff als seienden fest. Nun ist die Vorstellung der jederzeitigen Auffindbarkeit sicherlich die Äußerung der allgemeinsten Absicht, die ein Wesen sich zu bilden vermag; es ist der Begriff des „Handelns überhaupt". Was für irgend ein endliches Bewußtsein, also für die allgemeinste der von ihm zu machenden Voraussetzungen, Sein haben soll, muß für irgend ein endliches Bewußtsein auffindbar sein. Was aber auffindbar ist, ist mögliches Objekt des Handelns. Die Funktion des transzendentalen Ich, die wir bisher „Welt" nannten, kann also auch als Inbegriff des Auffindbaren oder der Objekte einer Handlung bezeichnet werden. Der Vertreter der zweiten These der Antinomie gab also die Aussage: Für die bloße Voraussetzung möglicher Handlungen überhaupt besitzt nur das Unvergängliche Sein. Was im Wechsel der Spaltungen immer wieder sich selbst erzeugt, ist das seiende Objekt der Handlung, welche keine andere Voraussetzung macht als sich selbst. Das Unvergängliche nun ist tatsächlich der negative Pol. Daß dieser unter der Voraussetzung des Wechsels endlose Beständigkeit besitzt, ist eigentlich eine analytische Bestimmung; denn wenn er keine unendliche Verjüngungskraft besäße, würde der Wechsel selbst einmal aufhören, was der Voraussetzung widersprechen würde. Daß bei der Prämisse einer Veränderung seiend genannt werden müsse, was alle Veränderung überdauert oder vielmehr als Prinzip der Veränderung diese stetig begleitet, weist daher lediglich auf das allgemeine Gesetz: Für jede Voraussetzung ist das Prinzip ihrer selbst seiend; Absichten bezweifeln wohl die Mittel ihrer Ausführung, niemals aber sich selbst. Daß also demjenigen, der die Auffindbarkeit zum Kriterium des Seienden macht, die Dissoziation oder der negative Pol als seiend erscheinen muß, ist analytisch notwendig. Nicht ist es dem Selbstbewußtsein aber möglich, solche Voraussetzungen, und seien es auch die allgemeinsten, als dem Denken notwendig zu behaupten. Daher ist die erste These der Antinomie die allein richtige, weil nur sie aus dem reinen Denken kommt, weil nur sie den absoluten Wert als Kriterium benutzt. Wahrhaft seiend ist nicht der Begriff, sondern die Substanz oder das Ideal des Begriffes. Gegenteilige Aussagen mögen gemacht werden; sie entspringen aber nicht dem reinen Denken, sondern Voraussetzungen, deren Wert oder Unwert sogar auf ihrem eigenen Gebiete wieder vom reinen Denken entschieden werden muß. Auf dem Gebiet der Feststellung des wahrhaft Seienden sind sie stets zweckwidrig, da es in ihrem Begriff liegt, die zu diesem Geschäft notwendig erforderte Voraussetzungslosigkeit zu zerstören. Wennzwar der negative Pol unvergänglich ist, so ist der positive keineswegs vergänglich; er erscheint nur im Wechsel

als von seinem Gegenteil abhängig, weil er selbst wandellos ist, das Negative aber das Prinzip des Wandels bedeutet. So konnte gelehrt werden, das Bewußtsein sei ein bloßes Epiphänomen, eine bloße Abhängigkeitsgröße des Willens oder der Materie. Diese Aussage wäre richtig unter der Voraussetzung, die Welt, das Auffindbare, die Handlung seien absolut seiend; dann könnte das fürs Denken wahrhaft Seiende allerdings nur als Nebenfunktion erkannt werden. Die Voraussetzung ist aber unhaltbar, da die Welt nicht anders als aus dem Prinzip der Dissoziation verstanden werden kann, deren positiver Pol gerade ihren Gegensatz ausmacht. An der Welt ist seiend die absolute Beziehung, weil sie das Prinzip der Welt ist. Das Denken stellt aber die transzendentale Frage, was in Wahrheit Sein genannt werden dürfe. Da es die Welt als Beziehung erkennen muß, ist ihm von vornherein die Bestimmung möglich, daß die Frage nach dem Seienden in der Wirklichkeit oder Welt und jene nach dem wahrhaft Seienden nicht nur prinzipiell verschieden, sondern in ihrem Resultate sich polar entgegengesetzt sind. Das Prinzip oder der Begriff der Welt ist gerade nicht das wahrhaft Seiende, sondern diese Bezeichnung kommt ihrem Ideal oder ihrer Substanz zu, welche nach dem Funktionsgesetz als ihr Gegenteil begriffen werden muß. Das Wesen der Welt oder des Existierenden ist nicht ein ruhender Pol, dessen Ideal er selbst ist, sondern im Gegenteil der Begriff der absoluten Dissoziation, die auf keine ihr immanente Substanz zurückgeführt werden kann. Beziehung oder Streben ist das Wesen der Welt; das wahrhaft Seiende einer Beziehung ist aber niemals sie selbst, sondern ihr positiver Pol, der das Ziel bildet, dessen wahres Sein seine Negation erst zu einem wahren Streben macht. Das Wesen der Existenz ist absolute Beziehung; das wahrhaft Seiende ist aber nicht leere Beziehung, sondern die Substanz der Beziehung, welche das Ideal ihrer beiden Pole bedeutet. Die Frage nach dem für die Erkenntnis wahrhaft Seienden und diejenige nach dem für das Handeln Seiende oder Wirkliche und Wichtige sind oft verwechselt worden, obgleich sie notwendig Entgegengesetztes zum Resultat haben müssen. Auch innerhalb der Welt wiederholt sich häufig das Dilemma

der Entscheidungen des Denkens und des auf Handlung abzielenden Wollens. Ob die Ruhe oder die Bewegung als das wahrhaft Seiende zu gelten habe, dürfte nicht mehr zweifelhaft sein, wenn man bedenkt, daß alle Bewegung nur in Relation zu einem Ruhenden betrachtet werden kann; daß also eine „Bewegung an sich“ etwas Unmögliches sei; daß die Bewegung in sich den Widerspruch des negativen und positiven Poles trägt, indem ihr Begriff sowohl sich selbst als ihr Gegenteil, das Ruhende, enthält; daß die Bewegung zwar ein von dem der Ruhe durchaus unterschiedener Begriff sei, dessen Substanz jedoch nirgends entdeckt werden kann, es sei denn in seinem Gegenteil, der Ruhe; daß eine schnelle Bewegung den Begriff der Bewegung idealer repräsentiere als eine langsame und trotzdem man bekennen müsse, daß eine ideal oder unendlich schnelle Bewegung nichts anderes sein könne als Nichtbewegung, weil es im Begriff einer wirklichen Bewegung oder Bewegung schlechthin liegt, immer noch eine schnellere Bewegung zuzulassen. Ein Begriff, der in sich selbst den Gegensatz trägt und sein Ideal im Gegenteil besitzt, ist aber in Beziehung auf seine Substanz nichtseiend. Die Ruhe ist also wahrhaft seiend, die Bewegung aber wahrhaft nichtseiend oder wirklich, weil Prinzip der Wirklichkeit. Denn die Ruhe trägt keinen Gegensatz in sich und ist das Ideal ihrer selbst und der Bewegung. Sie ist die wahrhaft seiende Substanz der hier behandelten Dissoziation. Daß als in der Welt seiend, oder als wirklich, hingegen die Bewegung zu gelten habe, ist bloß die Kehrseite der soeben ausgesprochenen Wahrheit. Alles Wirkliche ist in seinem Wesen Veränderung und Bewegung, oder Widerspruch. Denn die Wirklichkeit ist gar nicht anders zu definieren als durch ihren polaren Gegensatz gegen das wahrhafte Sein oder ihr Ideal. Dem Denken steht es nun keineswegs frei, auf das Wirkliche den Begriff des wahrhaft Seienden anzuwenden; ein endlicher Geist, der die Wirklichkeit erst sich gegenüber sieht, aber noch nicht funktionsgesetzlich erkennt, ist nicht zum Denken gelangt. Die Behauptungen: Es gibt kein Sein außer der Wirklichkeit; die Wirklichkeit ist das wahrhaft Seiende; das Werden ist Prinzip der Welt und daher auch oberstes Prinzip des

Denkens; nichts ist, alles wird, und ähnliche Heraklitismen lassen bloß erkennen, daß man noch nicht zum absoluten Denken und absoluten Werten gelangt sei. Die Betonung des Negativen ist niemals ein Werk der Erkenntnis, sondern der Meinung. Das Denken leugnet die Wichtigkeit des negativen Poles durchaus nicht: sondern nur es ist imstande den negativen Pol in den Gründen seiner Bedeutung zu erkennen. Aber während es ihn erkennt, ist es nicht selbst von ihm beherrscht, sondern verfährt autonom, indem es ihn der transzendentalen Erkenntnis unterwirft. Diese kann aber nur aussagen, daß Beziehungen ihre Substanz nicht in sich selber tragen können, sondern in ihrem Gegensatz, welcher deren Widerspruch nicht in sich trägt. Aus demselben Grunde ist nur die Einheit seiend im Gegensatz zur Vielheit; denn keine Vielheit kann absolute oder unendliche Vielheit sein, außer in ihrem Gegensatz, der Einheit: und alle Vielheit ist nur unter Zugrundelegung einer Einheit möglich, zu welcher sie die Beziehung darstellt. Einheit aber ist an sich schon ihr Ideal und bedarf keiner Vielheit, um gedacht werden zu können. Ebenso verhält es sich mit dem Begriffspaar aktiv und passiv, dessen erstes Prinzip wieder die Dissoziation beider bedeutet, während das letztere substantiell ist. Dies ist besonders von denjenigen übersehen worden, welche Gott höchste Aktivität, höchste Kraft und Allmacht glaubten beilegen zu müssen und dabei weder bedachten, daß es keine „höchste Aktivität" geben kann noch daß es der Vollkommenheit Gottes gar wenig entspricht, wenn man ihn auch mit der Macht über das Unideale, Negative, Böse ausstattete. Solche Vollkommenheit des Habens ist vielmehr eine entschiedene Unvollkommenheit des Seins, die man in Gott nicht hineinlegen wollte, die aber auch mit aller Mühe nicht aus ihm zu entfernen ist, ohne den ganzen Begriff zu revidieren. Mit Recht kann nämlich gesagt werden: Der positive Pol i s t alles, sowohl sich selbst als das Ideal seines Gegenteils; er h a t aber nichts, weil alles Haben eine entfremdete Zweiheit voraussetzt. Der negative Pol hingegen h a t alles, sowohl sich selbst als den Begriff seines Gegenteils: aber er i s t nichts. Die Frage nach dem wahrhaften Sein fragt nicht nach dem Reichtum des Habens, sondern nach der Wahrheit des in sich gefestigten Seins. Will man das Jenseits der Welt als das absolute Ideal und wandellose Sein des reinen Denkens mit dem Namen Gott bezeichnen, so ist sicher, daß Gott nur unter dem Begriffe absoluter Passivität könne gedacht werden. Er ist nicht der Schöpfer der Welt, sondern das Ideal der Welt; nicht Negation, sondern Position. Das wahrhaft Seiende, welches die Erkenntnis findet, ist voraussetzungslos zu denken als der positive Pol der Beziehung, der als solcher nicht selbst wieder Beziehung ist.

§ 4. Die Tetranomie.

Das transzendentale Bewußtsein wird vom Denken erfaßt als die Zweiheit; doch nicht als beliebige Zweiheit, wie wir sie materiellen Dingen beilegen mögen, sondern als die p o l a r e Zweiheit. In dieser Bestimmung liegt aber die Anerkenntnis des Funktionsgesetzes, daß die Substanz eines Prinzips sein Gegenteil sein könne und daß das polare Ganze mit einem seiner Teile identisch zu setzen sei. Das transzendentale Bewußtsein wird nicht nur als Zweiheit gedacht, sondern auch sein Gedachtwerden wird in die polare Zweiheit zerlegt, was sich ausdrückt durch die beiden Hälften des Gesetzes und dadurch begründet ist, daß das Bewußtsein seinen bewußten Pol nicht nur gemäß dem Verfahren der Substantiierung als das Ideal der Welt erkennt, sondern auch gemäß dem Verfahren der Begriffsspaltung als eine Tatsachengruppe i n der Welt. Und: Der negative Pol ist nicht nur das überragende Prinzip der Welt, sondern auch der substanzlose T e i l der Welt. Oder schließlich: Das Selbstbewußtsein erkennt die Welt als seine Identität, ohne doch zu vergessen, daß es selbst nur der negative Begriff seines Wertes und andererseits zugleich ein Teil dieser Negation ist. Das Denken setzt die Welt als Funktion des transzendentalen Bewußtseins, trotzdem und weil dieses gar keine Substanz ist, trotzdem und weil es die wesentliche Bestimmung an sich hat, einer beliebigen Raumzeitlichkeit anzugehören, also Teil der Welt zu sein. Das Denken erkennt die transzendentale Identität

seiner selbst mit seinen Inhalten; dies kann nur geschehen, nachdem es die beiden Begriffe klar von einander gesondert hat. Diese Sonderung aber verlangt den Schluß: Da der Weltgrund Zweiheit ist und Einheit also nicht in ihm angetroffen werden darf; da zum Prinzip der Welt wesentlich die Bestimmung gehört, daß es von einem Selbstbewußtsein müsse gedacht werden können; da ferner dieses Denken eine Einheitlichkeit wäre und nicht Zweiheit: so folgt, daß es dabei nicht stehen bleiben darf und nicht bloß eine Zweiheit zu setzen hat, sondern auch das Setzen dieser Zweiheit polar verdoppeln muß. Die Vierheit, welche so entsteht, gehört dem Weltgrund an, sofern dieser die Eigenschaft hat, zugleich die Welt selbst zu sein, oder sofern er sein eigenes Erzeugnis ist. Es wird daher unsern Begriffen wohl angemessen sein, wenn wir aussagen, das Ideal oder die Substanz der Welt sei die absolute Einheit, der Weltgrund bedeute die Urzweiheit, und das Grundgesetz der Welt selbst sei die Vierheit. Die Zwei ist als einmal gegebene Zahl noch nicht ganz sich selbst; erst die doppelte Zwei bedeutet ihre erfüllte Natur. Das Funktionsgesetz hat schon deutlich die tetranomische Vollendung der Zweiheit erkennen lassen, indem es zu unterscheiden lehrte zwischen positivem Begriff an sich, negativem Begriff innerhalb der Dissoziation, positivem Begriff innerhalb der Dissoziation und Dissoziation selber. Das Gesetz ließ uns erkennen, daß und auf welche Weise diese vier Glieder untereinander identisch sind; um dieses tun zu können, mußte es die Glieder in ihrem begrifflichen Unterschiede erst einmal gesondert haben. Die Tetranomie (Viergesetzlichkeit) aller Denkgrößen, welche der Erkenntnis in der Welt als Objekte sich darbieten können, gibt das erste Mittel, die Mannigfaltigkeit der vom Denken zu bewältigenden Begriffe ihrer individuellen Bedeutung gemäß sowohl von einander abzugrenzen als auch in richtige Beziehung zu einander zu setzen, und dies nach der Regel des Weltbaues selbst, so daß durch tetranomische Einordnung den Ansprüchen strenger Wissenschaft wesentlich gedient zu werden vermag. Das Wesen der Tetranomie selbst kann nicht anders als durch Begriffe der wissenschaftlichen W e r t u n g ausgedrückt werden, da es das Weltgesetz angibt, welches sich

unmittelbar aus der Wertdifferenz des Weltgrundes als dessen eigene Vollendung herleitet. Für die vierfache Art der Wertung, welche die zu sich selbst gekommene transzendentale Wertung bedeutet, haben wir nur die Namen festzusetzen. Die erste Funktion nannten wir schon das I d e a l oder die Substanz; auch die vierte kennen wir bereits als die Funktion des n e g a t i v e n B e g r i f f e s. Die zweite nun kommt als Spaltungsteil der Negation vor und macht auf den Unbehutsamen den Eindruck eines unteilbaren Elementes, während sie doch wie die Negation, die ihr übergeordnet ist, wieder bloß die Dissoziation bedeutet; diese Funktion, die etwas Besseres vortäuscht als sie ist, bezeichnet man wissenschaftlich wertend als S c h e i n. Umgekehrt ist die dritte Funktion der Substanz verwandt, trotzdem sie das Negative als sich übergeordnet erblickt; ein Wertvolles, das in die Sphäre des Gegenteils herabsteigt, ohne jedoch dabei im Wesen verwandelt zu werden, nennen wir in anerkennender Wertung eine E r s c h e i n u n g. Bei der kaum zu überschätzenden Bedeutung, welche die Tetranomie für die absolute Wissenschaft besitzt, ist es geboten, auch in ihrer äußeren Behandlung sich auf eine bestimmte Regelmäßigkeit zu einigen, da hier wie in der Arithmetik Zeichen und Ordnung mit einem selbständigen Sinn begabt werden können. So sei die Urtetranomie als Schema aller übrigen derart aufgestellt, wie sie den Verfasser am nutzbarsten dünkt.

I. Ideal (++): Die Substanz oder das Sein der Tetranomie an sich. Das seiende Sein.

II. Schein (+ —): Die Negation mit der Vortäuschung eines wahren Seins. Das seiende Nichtsein.

III. Erscheinung (— +): Die Substanz mit der Nebenbestimmung der Negation. Das nichtseiende Sein.

IV. Negativer Begriff (— —): Der dissoziative Gegensatz zum Ideal. Das nichtseiende Nichtsein.

Empfehlenswert ist auch die Ordnung:

Ideal (+ +) Negativer Begriff (— —)

Erscheinung (— +) Schein (+ —).

Obwohl die Bemerkung naturphilosophischer Art ist, bleibe

nicht unerwähnt, daß unsere Hand ein leicht benutzbares, genau charakterisierendes Schema der Tetranomie darstellt. Und zwar entspricht die Lücke zwischen Daumen und Zeigefinger der (+ +)-, diejenige zwischen Mittel- und Ringfinger der (— —)-Funktion. Der Zwischenraum zwischen kleinem Finger und Ringfinger stellt die (— +)-, derjenige zwischen Zeige- und Mittelfinger die (+ —) - Funktion dar.

Liebe und Haß durchziehen die Tetranomie; sonst könnte sie nicht wissenschaftlich wertvoll sein. Sie stellt die Begriffe als in sich eigenartige Einheiten nebeneinander. Über die Vollkommenheit des Ideales braucht nichts weiter hervorgehoben zu werden; neben ihm ist es die dritte Funktion, die als nicht dissoziierte vom Denken geschätzt wird; denn daß sie sich in die Hülle der Negation begibt, kann an ihrem wertvollen Wesen nichts ändern. Der negative Begriff ist das Gegenteil der Substanz und also keiner Hochachtung würdig; aber er ist zum wenigsten ehrlich. Diese Eigenschaft geht der Funktion des Scheines außerdem ab; der Schein ist nicht nur nichts, sondern er gibt dazu noch vor, etwas zu sein. Daher verdient die zweite Funktion die ganz besondere Abneigung des Denkers; und es ist ja nichts Neues, daß der Haß gegen den Schein ebenso sehr zur Vorbedingung eines Wissenschafttreibenden gehöre wie die Liebe zur Wahrheit. Die angegebenen Funktionszeichen werden zur kurzen Verständigung von Nutzen sein können. Daß dem Denken eine Vierheit anhafte, muß es in jedem Augenblick gewahren, sofern es nicht von sich abschweift. Schon der einfache Zwiespalt von Sein und Nichtsein kann nicht gedacht werden, ohne daß sich die Frage aufwerfen müsse, welches Nichtsein denn gemeint sei, ein seiendes Nichtsein oder etwa ein nichtseiendes Nichtsein; und dieser Zweifel muß sich im Begriffe des Seins notwendig wiederholen. Alle Probleme, die das Denken beschäftigen können, führen auf eine solche Vierheit als ihre erste Klärung; in dieser erhalten sie ihren primitivsten wissenschaftlichen Sinn, indem sie erkannt werden nach ihrem individuellen Charakter, und so zugleich streng unterschieden und denkend auf einander bezogen werden durch die Stellung innerhalb der Tetranomie. Begriffe unter-

scheiden kann man durch jedes willkürliche Benennungsurteil; daß aber in der Unterscheidung als Band zur Einheit ein Gesetz hervortrete, das der Definition eine transzendentale Würde verleiht, kann nur von Begriffsunterscheidungen gesagt werden, die dem Wesen der Dinge metaphysisch angemessen sind. Die Urzelle des sowohl vollständigen als scharfen Durchdenkens von Problemen kann aber stets nur die Tetranomie sein, weil sie die aus dem Weltgrund als dessen Vollendung hervorgegangene erste Notwendigkeit der Erkenntnis darstellt. In der Erzeugung der Tetranomie gewahrt das Denken seine eigenste Betätigung; aber zugleich wird ihm darin offenkundig, daß diese Denktätigkeit dem Widerspruch des Weltgrundes entsprossen ist. Das gleichzeitige Trennen und Ineinssetzen von Begriffen, die stete Notwendigkeit, das Gemeinte mit einem Gegensatz zu paaren und so erst zum Denken zu erheben, schaffen in der Tetranomie ein System von Konstanten, in deren Grunde noch der Vulkan zittert, der sie als feste Inseln ins Licht der Sprache erhoben hat. Die Tetranomie ist Gesetz der Welt als der Identität des transzendentalen Ich. Sofern aber im Bereich des Denkens und der Natur geschlossene Begriffe vorgefunden werden, die das Bewußtsein benutzt, ohne sie direkt zu erzeugen, muß die Welt auch solche Momente enthalten, die von der Unruhe des Gegensatzes befreit sind. Diese werden in indirekter Weise vom Denken geschaffen und müssen irgendwie von der Tetranomie abhängig sein. Im Ich soll also außer der durch es selbst errungenen Viergesetzlichkeit auch die nicht durch Meditation erworbene Erfahrung einbegriffen sein, nicht als die Tetranomie in ihrer ursprünglichen Gestalt, aber als deren endgiltige Stabilisierung. Ist die Tetranomie an sich ihrem Wesen nach ein System von Wertungskonstanten oder notwendigen Ruhepunkten der kritischen Erkenntnis, so wäre die Krönung ihrer Systematik eine Ordnung von Apperzeptionskonstanten, die das Denken nicht selbst erwirbt, sondern in der Welt des Denkens und der Natur vorfindet als die ihm von vornherein gemäß sein müssenden Begriffe, welche für die Anwendung gewissermaßen schon bereit liegen. Diese werden wir später unter der Bezeichnung Kategorien des näheren be-

handeln. Hier mußte angedeutet werden, daß nicht nur als Gesetz der Begriffsbildung, sondern auch als Grundlage der Zwölfzahl der Kategoriengruppen die Tetranomie von fundamentaler Bedeutung ist. Auf dem Gebiete des schaffenden Gedankens ist sie allbeherrschend; auf dem Gebiete apriorisch festgelegter Apperzeptionskonstanten Vorbedingung für deren Erkenntnis.

§ 5. Die objektiven Funktionen des transzendentalen Bewußtseins.

Das reine Denken mußte bestimmt werden als transzendentale Wertung. Doch erschöpft diese Angabe nur das positive Wesen des Begriffs, nicht aber alle Funktionen, in denen das reine Denken zur Betätigung gelangt. Schon zwei andere Charakteristiken des Denkens konnten im Vorhergehenden aufgefallen sein, da wir in Erkenntnis des polaren Gegensatzes sowohl fortwährend im Zählen begriffen waren als auch uns angelegen sein lassen mußten, die Teile in ihrer eigenartigen Bei- und Unterordnung zu begreifen. Da das Denken selbst in diesem Augenblick von uns gedacht wird, können wir nicht im Zweifel sein, daß es unter vier tetranomisch gegebenen Funktionen sich darstellen muß. Das reine Denken ist in der Tat bestimmt als ein Werten, Abzählen, Ordnen und Wissen zugleich. Was die letzte Funktion angeht, so bedeutet sie das Bewußtsein einer Inhaltlichkeit, ohne welches ein Denken nicht möglich ist, da auch Werten, Zählen und Ordnen nicht stattfinden könnten. Haben wir diese inhaltliche Bestimmtheit beim Verstehen des Bisherigen wie das Zählen und Ordnen bloß benutzt, ohne sie zu beachten, so kommt es jetzt darauf an, die Funktionen des transzendentalen Ich zu wissen in dem, was sie sind. Da das Wissen (— —) negativer Begriff ist, so ist es dadurch gekennzeichnet, daß die positive Funktion seiner Tetranomie außerhalb seiner selbst liegt; in ihm spalten sich zwei polare Seiten als selbständige von einander ab. Das Ich als Prinzip der Welt ist nun in seiner inhaltlichen Wissensfunktion nicht anders zu determinieren, als daß es alles Erfahrbare in der Welt zu erkennen nötigt an einer oder mehreren

bestimmten Stellen des Raumes, in fester zeitlicher Beziehung und als erfahren durch ein oder mehrere Individuen in der Welt. Diese Individuen nennen sich „Ich“ oder „Etwas Wissende“ und sind dadurch notwendig bestimmt als der negative Begriff oder die Spaltungsidentität des transzendentalen Prinzips. Zeit und Raum sind in der Tetranomie der Weltinhaltlichkeiten dasselbe, was in der Gruppe der transzendentalen Wertung Schein und Erscheinung genannt wurde. Die absolute, nichtweltliche Position (+ +) ist, wie schon abgeleitet, der absolute Wert. Die Welt, sofern sie vom reinen Denken als Funktion des transzendentalen Ich nicht gewertet, gezählt, geordnet, sondern gewußt wird, ist also durch folgende Prinzipien erschöpfend gekennzeichnet:

I. Absoluter Wert, als die Transzendenz oder das absolute Sein der Welt. (+ +).
II. Zeitliche Bestimmtheit, als der Schein der Welt. (+ —).
III. Räumliche Bestimmtheit, als die Erscheinung der Welt. (— +).
IV. Ich-Beziehung, als negativer Begriff oder Inbegriff selbst der ganzen Welt, von dem Raum und Zeit nur die getrennten Seiten darstellen. (— —).

Die Welt ist der Inbegriff aller ichraumzeitlichen Bestimmtheit, oder der Inbegriff der von einem beliebigen endlichen Bewußtsein erkennbaren Beziehungen zu sich selbst. Dieses Bewußtsein, in Verbindung mit welchem die Welt in allen ihren Begriffen stehen muß, nannten wir das transzendentale Bewußtsein. Gemäß der polaren Spaltung, deren Prinzip es ist, erkennt es sich selbst unter den Funktionen von Raum und Zeit. Beide sind aber vom Ich nicht unabhängig denkbar, sondern erfordern es stets als ihre übergeordnete Negation; auch ist kein Ich denkbar, welches nicht in sich selbst Raum und Zeit als Spaltungsfunktionen finden müßte, da alles Findenwollen die Spaltung voraussetzt, ohne welche das Ich nicht der Begriff der Welt wäre. Aber auch Raum und Zeit sind nicht unabhängig von einander denkbar; so wie die eine Funktion gesetzt ist, kann auch die andere nicht fehlen. Kein Raum ist denkbar, ohne daß ihm als Negation die Zeit zugeordnet wäre, und keine

Zeit kann prinzipiell bestehen, es sei denn durch das Bezogensein auf ihre Position, den Raum (vgl. auch II § 11). Das Ich selbst ist seinem Begriffe nach der Negation, also der Zeit gleichzusetzen; daraus folgt, daß ein Entstehen und Vergehen der Individuen ihnen wesentlich ist, während ihre Raumerfüllung durch den Körper dem zeitlichen Werden bloß als dessen Gegenfunktion mitgegeben ist. Das transzendentale Ich als der Inbegriff von Ich, Raum und Zeit muß in jeglichem Bewußtsein als dessen immanentes Wesen gedacht werden, sowohl bei Menschen als bei Tieren. Daß nun die Dreiheit des sobestimmten Ich nicht ihr eigenes Ideal ist, sondern als tetranomische Position den absoluten Wert verlangt, kann nur vom d e n k e n d e n Bewußtsein erkannt werden; erst in diesem kommt also das transzendentale Bewußtsein zu sich selbst, indem es seinen Zwiespalt nicht nur ordnet, zählt und weiß, sondern auch wertet. Das transzendentale Ich muß, indem es die von der Negation beeinflußten Funktionen des Erkennens ausübt, die Möglichkeit haben, zur Position des wertenden Denkens zu gelangen; das heißt aber, das tatsächlich nichtwertende transszendentale Bewußtsein ist die Unvollkommenheit oder bloße Möglichkeit des Selbstbewußtseins, und das letztere ist das transzendentale Ich oder das Weltprinzip selbst, sofern es sich ergreift und versteht. Der Mensch unterscheidet sich aber hinsichtlich des transzendentalen Bewußtseins dadurch von den Tieren, daß in ihm, dem Sprechenden, jene theoretische Möglichkeit des Wertens auch zu einer von ihm e r f ü l l b a r e n Möglichkeit wird, dadurch, daß er wissenschaftliche Einsicht zu erwerben fähig ist. Für den gegenwärtigen Abschnitt ist zu erinnern, daß das transzendentale Bewußtsein als das primitive Weltprinzip nicht etwa bei niedrigen Bewußtseinsindividuen in seiner größeren Reinheit vermutet werden dürfe; denn wenngleich der Seeigel weit weniger mannigfaltige Erfahrungen in der Welt macht als der Mensch, so ist er doch im erkenntnistheoretischen Sinne kein besser verständliches Wesen als dieser. Beide Organismen sind Zentren des transzendentalen Bewußtseins; der Seeigel besitzt jedoch dieses Bewußtsein viel mehr als leere, von uns erkannte Möglichkeit, als daß er es wirklich er-

griffe. Seine Erlebnisse beziehen sich auf keine andere Welt als auf die des Menschen; aber er hat von dieser Welt und von sich selbst eine weit geringere Klarheit. Das transzendentale Bewußtsein als das sich selbst erkennenkönnende Urprinzip der Welt darf daher mit einem naturkundlich primitiven Bewußtsein nicht verwechselt werden. Vielmehr besteht es in seiner ganzen Klarheit nur im Selbstbewußtsein, während niedrigere Stufen des Bewußtseins bis herauf zum noch nicht denkenden Menschen lediglich als eine Trübung, wenn auch nicht als eine Entstellung des Weltprinzips angesehen werden müssen. Raum und Zeit unterscheiden sich von den beiden andern Funktionen dadurch, daß sie sowohl den positiven als den negativen Pol des Bewußtseins zu ihrer tetranomischen Bestimmung verlangen. Wir sahen, daß das transzendentale Ich, welches durch das wissende oder urteilende Bewußtsein identisch dargestellt wird, den unbewußten Pol der Urspaltung bedeutet, während der bewußte Pol als die transzendente Wertfunktion bestimmt war. Die Überlegung, wie nun der bewußte Pol des transzendentalen Bewußtseins von diesem selbst inhaltlich zu unterscheiden ist, gebietet die Lösung, daß der bewußte Pol des Bewußtseins durch die Wahrnehmung bezeichnet wird, während alle aktiven Elemente des Bewußtseinslebens nicht den transzendenten Wert, sondern den immanenten Begriff des Ich dem Wissen repräsentieren. Das Wesen des Ich ist die Beziehung oder das aktive Verhalten, das im Denken seinen Begriff erfaßt; das seiende Resultat des Ich lebt jedoch in der Anschauung. Daher ist es der Erkenntnis förderlich, wenn wir den bewußten Pol des Bewußtseins oder den absoluten Wert zugleich auch analytisch als a b s o l u t e A n s c h a u u n g bezeichnen. In polarer Ergänzung zu ihr steht das Prinzip des U n b e w u ß t e n, welches das Wesen der Welt ausmacht und in jeglichem aktiven Verhalten endlicher Bewußtseinswesen zum Ausdruck gelangt. Es wird in seiner klaren Gestalt erfaßt unter dem Begriff des Denkens, welches in der Welt sich selbst erkennt, indem es den unbewußten Gegenstand, das Ding oder das Gedachte, als deren eigentliches Prinzip betrachtet. Das materielle Ding oder der tote Gegenstand ist der unbewußte Inhalt eines ebenso un-

bewußten, d. i. anschauungslosen Denkaktes, der von seinem objektiven Inhalt nur dadurch sich unterscheidet, daß er in sich außer sich selbst, dem Ding, noch ein Bewußtsein, die Anschauung der Eigenschaften des Dinges, entdeckt. Was nun Raum und Zeit betrifft, so sind sie weder reine Anschauungen noch reine Gedachtheiten, sondern beide Polprinzipien durchdringen sich in ihnen derart, daß beim Raum als der Erscheinungsfunktion die Anschauung wesengebend ist, während diese bei der Zeit nur hervortritt, um deren eigentliches Wesen, das Gedachtsein, zu verbergen. Das Ding im Raum nennen wir in seiner allgemeinsten Form Materie: sie will, daß man von den Anschauungsbestimmungen des Raumes absehe und bloß ein Gedachtes bewahre. Das Bewußtsein in der Zeit ist die individuelle Erlebnisreihe; in ihr wird das Denken der Zeit durch die Anschauung ihrer Erfülltheit unmerklich gemacht. Anschaulich Bewußtes ist also sowohl im Raum als in der Zeit auffindbar; doch stets ist es jenem das begrifflich Angemessene, stellt aber bezüglich der Zeit nur deren Überwindung durch den Gegensatz dar. Das aktive Prinzip hingegen tritt in der Zeit adäquat auf, während die Erfüllung des Raumes durch eine wirkende Materie lediglich als die Paralysierung von dessen Anschaulichkeit durch das Denken begriffen werden kann. Man darf also nicht Raum und Zeit mit erfülltem Raum und erfüllter Zeit verwechseln: die beiden letzteren Prinzipien der Materie und der Erlebnisreihe sind vielmehr als die Stellvertretungen des Denkens und der Anschauung in Raum bzw. Zeit zu definieren. Daß dies ein metaphysisches Erfordernis ist, daß also Raum und Zeit auch als erfüllte müssen erfahren werden können, und daß die Erscheinungsfunktion gerade mit dem negativen Begriff, die Scheinfunktion aber mit dem Wert in Verbindung stehen müsse, folgt aus der Zweiheit des kontradiktorischen Gegensatzes, der später noch auseinandegesetzt werden soll (II § 5). Hier sei darauf hingewiesen, daß die Gesetze der Tetranomie eine Lücke erleiden würden, wenn nicht jede ihrer Funktionen zu jeder der drei andern in einem genau zu charakterisierenden Verhältnis stände. Nachdem wir aber die Seinsfunktion schon in Be-

ziehung kennen zur dritten und vierten, nämlich in einer Beziehung der Wertverwandtschaft bzw. der polaren Antagonie, blieb noch übrig, ihr Verhältnis zur Scheinfunktion festzusetzen; dieses kann nur gedacht werden als Möglichkeit des gegensätzlichen Zusammenbestehens. Das gleiche Verhältnis waltet zwischen der dritten und vierten Funktion, wodurch dieser Erwägung für jetzt Genüge getan sei.

§ 6. Die Dimensionen von Raum und Zeit.

Eine dem Denken gemäße Erklärung des Aufbaues dieser beiden polaren Spaltungsteile des transzendentalen Bewußtseins muß von der aufgewiesenen Sechszahl der Weltprinzipien aus vorgenommen werden. Sie kann die Tatsache, daß wir geneigt sind, die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie und den Raum durch das dreiachsige Koordinatensystem darzustellen, nicht als Ausgangspunkt gebrauchen, sondern sie wird diese Gegebenheiten mit zu den Zielen ihrer erkennenden Betrachtung zu zählen haben. Das transzendentale Ich ist die absolute Beziehung (——): indem sich diese nach dem Gesetz der Tetranomie das Sein oder dem Sein in Verbindung unterordnet, entstehen Zeit und Raum als Prinzipien, die in sich selbst sowohl die Negation der Beziehung als die Position eines getrennten Ansichseins besitzen müssen. Beim Raume, dessen eigentliches Wesen in der positiven Anschauung besteht, wird die negative Denkfunktion sich in einer beiläufigeren Art kundgeben müssen als bei der Zeit, deren eigentümlicher Charakter eben in jener Denkbeziehung zum Ausdruck gelangt. Beim Raume nun unterscheidet das Bewußtsein vor allem andern diese zwei Bestimmungen: daß er ein Rechts und Links als anschaulich voneinander geschiedene Vorbedingungen der Flächenwahrnehmung besitzt, und daß dieses Rechts und Links als seine Trennung die zweite Dimension erfordert, in welcher selbst die Beziehung, die in der Symmetrie auseinandergetreten ist, als ungeschiedene Dissoziation sich bewegt. Den getrennten Seiten Rechts und Links der ersten oder Horizontaldimension entspricht als Prinzip der Trennung, ohne welches sie nicht symme-

trisch geschieden sein könnten, die *zweite* oder Tiefendimension. Das Wesen des Raumes ist die gelöste Polarität oder Symmetrie des Rechts und Links, welches die zweite Dimension als seine Negation erfordert. Bei der Zeit unterscheiden wir ähnlich zwischen dem Getrenntsein des Vorher und Nachher und deren Negation, der fließenden Zeit, die nichts anderes ist als das Prinzip der Unterscheidung der getrennten Richtungen. Aber bei der Zeit ist die zweite Dimension nicht die bloße Negation der beiden Seiten, sondern sie ist die Zeit selbst. Während beim Raume das Wesen seiner Anschaulichkeit in der flächenhaften Unterschiedenheit des Rechts und Links prinzipiell erschöpft ist und die Dissoziation in ihm seine leere Beziehung darstellt, etwa durch die Aufmerksamkeit, finden wir bei der Zeit gerade ihren Beziehungspol als den kontinuierlich sich bewegenden absoluten Zeitpunkt, während die getrennten Dissoziationspole schon des anschaulichen Momentes teilhaftig sind, das sie über ihre eigene Abstraktheit erhebt. Als nächstes Resultat erhielten wir also die Bestimmung, daß der Raum durch die *Symmetrie* mit der Nebenfunktion einer bezogenen Tiefe gekennzeichnet sei, während die Zeit als absoluter *Zeitpunkt* mit der sie scheinbar zur Anschauung erhebenden Nebenfunktion der zwei verschiedenen Richtungen gedacht werden muß. Die Angabe wäre erschöpfend, wenn nicht sowohl Raum als Zeit auch als erfüllte müßten erfahren werden können. Diese Notwendigkeit hat zur Folge, daß das getrennte Polpaar nicht einmal, sondern zweimal auftreten muß, da durch das Erfüllungsprinzip der Gegensatz zur Leerheit geschaffen wird. Beim Raume tritt die Doppelheit des getrennten Paares dadurch hervor, daß wir durch dessen materielle Erfüllung genötigt sind, außer dem Rechts und Links auch ein Oben und Unten anzunehmen. Das letztere Paar stimmt mit dem ersteren überein in seiner unpolaren, anschaulichen Getrenntheit: es unterscheidet sich aber von ihm in seinem nichtsymmetrischen Charakter. Die Art der Getrenntheit wird durch die Überlegung bestimmt, daß die Materie das räumliche Prinzip an einem Ding bezeichnet. Das Ding oder die zweckbehaftete Realität ist der vollständige Träger der Wirklichkeit, während die Materie als

das Reale im Raum sich zum Denken verhält wie der *erkenntnistheoretisch* leere Raum zu ihr selbst, nämlich als Quotient des dynamischen und des mechanischen Prinzips. Die Materie nämlich ist mechanisches Prinzip, das heißt Prinzip der wirkungslosen Dislokation, im Gegensatz zu nicht räumlich, sondern überhaupt gedachten Kräften, z. B. dem Magnetismus. Sie ist aber dynamisches Prinzip im Gegensatz zum leeren Raum als dem selbstgenügsamen Inbegriff mechanischer, also wirkungsloser oder bloß vorgestellter Bewegungen, von dem eine sich bewegende Materie nicht anders als durch den ihr insofern beigelegten dynamischen oder wirkungsfähigen Charakter unterschieden werden kann. Bezeichnet d das reine Denken oder Beziehen, m die Materie und r den leeren Raum, so besteht also die Gleichung $\frac{d}{m} = \frac{m}{r}$, eine Form, die für das gegensätzliche Beieinandersein von tetranomischen Funktionen allgemein anwendbar sein muß. Darin ist das Mittelglied m vom Oberglied d nur durch seine räumliche Natur unterschieden; es selbst ist nicht der Raum; doch ist es in seinem Unterschied vom Denken durch den Raum gekennzeichnet. Dieses Verhältnis läßt sich geometrisch durch die Teilung einer Strecke d darstellen, wodurch die Differenz zwischen m und d erschöpfend charakterisiert wird. Es ist also $d = m + r$, welche Gleichung zugleich den Satz erläutert: omnis determinatio (m) negatio est $(d - r)$. Da nun das Unten im Raum offenbar durch die Richtung der Schwerkraft als der materialen Seite angehörig bestimmt ist, das Oben aber nach der Seite des leeren Raumes liegt, ergibt sich nach Maßgabe des *goldenen Schnittes* die Art der Getrenntheit beider Seiten so, daß dem Unten der größere Abschnitt zuzuschreiben ist. Auch bei der Zeit wird deren Erfüllung Anlaß zur Vermehrung der Dimensionen. Wir unterscheiden nämlich die Begriffe des *Vorher* und *Nachher* als symmetrische von denen der erfüllten *Vergangenheit* und der leeren *Zukunft*, welche ebenso wie beim Raum dem Gesetz des goldenen Schnittes unterworfen sind; die Vergangenheit als Inbegriff ihrer Geschehnisse wird als länger dauernde geschätzt als die noch unbeschriebene Zukunft, und zwar nach

demselben ästhetischen Maß, welches der Vorstellung des Oben und Unten zugrunde liegt. Die Begriffe des theoretischen Vorher und Nachher sind dagegen so wenig von einander unterschieden als das Rechts und Links.

Raum und Zeit bestehen also nun aus dem Dissoziationspol, dem der positive als ein System von ungleichmäßigen Quadranten beigegeben ist. Da aber beim Raume die Negation unwesentlich bleibt, wird auch die Tiefendimension noch durch ein paar getrennte Richtungsbegriffe gedacht, nämlich durch ein Vorn und Hinten. Im Gegensatz dazu bleibt bei der Zeit die Spaltung der Gegenwart in Anfang und Ende als ungeschieden bestehen, und auch das geschiedene Quadrantensystem wird zu einer Zweiheit reduziert, indem das Vorher mit der Vergangenheit, das Nachher mit der Zukunft ineinsgesetzt wird. Auf diese Weise ensteht aus beiden Flügeln eine Linie, deren jeder Punkt durch das Denken dissoziiert ist, weil ihm nach Maßgabe der Symmetrie und des goldenen Schnittes zwei sich widersprechende Bestimmtheiten zugeordnet sind. Die drei möglichen Gegensätze werden unter dem Bild der Linie, die der geometrische Ort des negativen Poles ist, vereinigt. Beim Raume hingegen wird die Homogeneität dadurch erreicht, daß auch das Oben und Unten sowie das Vorn und Hinten als symmetrischer, also anschaulichster Gegensatz erfaßt werden. Das Verhältnis des goldenen Schnittes ist hingegen sonst bedeutsam als ein adäquates Enthaltensein des Denkens in der Anschauung. So entsteht das räumliche Koordinatensystem der Mathematik aus der dem Raum gemäßen Überwindung des negativen Poles, während die Gerade der Zeit durch die Nichtunterscheidung je zweier benachbarter Quadranten oder positiver Getrenntheiten als dissoziierte Länge erfordert wird. Das ebene Quadrantenkreuz drückt das Wesen des Raumes schon vollkommen adäquat aus, so wie die punktuelle Gegenwart den Charakter der Zeit. Dort wird der negative Pol, hier der positive nicht umschrieben, sondern unbeachtet gelassen. Jeder Punkt der Zeit ist Anfang und Ende zugleich; er ist in seinem Wesen Gegenwart. Hingegen enthält die durch das Doppelauge anschaulich gemachte Tiefendimension in der Auflösung durch die Begriffe vorn und hinten nichts, als

die Symmetrie des Subjekts selber. Der Unterschied in den Dimensionen von Raum und Zeit ist also aus ihrer tetranomischen Stellung, welche der Zeit die Dissoziation, dem Raume aber die Anschauung als wesengebendes Merkmal zuschreibt, abgeleitet unter Berücksichtigung der Möglichkeit eines Erfülltseins der beiden Prinzipien durch die Materie bzw. das Erlebnis. Wichtig ist, daß sich Dissoziationspol und Quadrantenpol übereinstimmend für beide Begriffe aufweisen ließen: während aber im Raum die Anschauung über das Beziehen auch beim negativen Pole die Vormacht gewinnt, fällt in der Zeit das Anschauliche im allgemeinen inneren Bezogensein ihrer Momente ebenso auffällig fort. Für die Erkenntnis des Wesens der Zeit ist es fördernd, daß man sich auch bei ihr des rationalen Vorhandenseins eines Quadrantenkreuzes bewußt werde, in welchem die Vertikalachse das Vorher und Nachher scheidet, während die Horizontalachse die erfüllte Vergangenheit von der unerfüllten Zukunft trennt. Die Bewegung durch die Zeit ist in Wahrheit keine einfache, sondern eine zusammengesetzte. Sie fließt in der Richtung der Zukunft, zugleich aber in der Richtung des Nachher; daß uns beides als identisch vorkommt, bedeutet eine erschwerende Komplikation der Verhältnisse. Wir werden älter heißt, wir bewegen uns in der Zeit zugleich nach rechts und nach oben; wir haben teil an der homogenen Zeitkomponente und an einer sie senkrecht kreuzenden individuellen Zeitlichkeit. Dies ist der Widerspruch, daß wir auf einer Linie zu wandeln scheinen und dennoch stets der Gegenwart teilhaftig sind als des Wesens dieser Linie; indem aber die Gegenwart nichts sein soll als der Übergangspunkt einer Vergangenheit zu einer Zukunft, muß sowohl diese als jene selbst wieder denselben Widerspruch in anderer Form enthalten: es ist die Identität der reinen Zeit und der erlebten Zeit, deren Gegensatz wir nicht gewahren, indem wir ihn als die der Zeit gemäße Dissoziation denken. Soll aber die Bewegung der Zeit nicht widersprüchlich gedacht, sondern als Widerspruch erkannt werden, so wird dabei die räumliche Klarheit helfen, indem sie lehrt, die absolute Gegenwart als den Schnittpunkt eines ebenen Koordinatensystems zu begreifen, der sich zugleich

nach rechts und nach oben bewegt, welches seine Linie bedeutet. Bei dieser Bewegung, die auf eine *ruhende Spur* des Achsenkreuzes bezogen wird, führt er aber dieses selbst stets mit. Der Punkt vermag dem Koordinatensystem, an welchem ihn die Erkenntnis mißt, nicht zu entrinnen. Die Zeitbewegung kann also nicht ohne diese Dissoziation zwischen der Sache selbst und ihrer Gedächtnisspur begründet werden. Sie besteht im widersprüchlichen Gedachtsein; dieses aber ist ihr Wesen. Es bleibt noch darauf hinzuweisen, daß die unerfüllte Zeit ebenso wie die Materie und das absolute Denken ein Prinzip der Wirklichkeit ist, welches aus der Welt nicht eliminiert werden kann. Demgegenüber wird der leere Raum keineswegs zur Wirklichkeit gerechnet, sondern wie die Erfüllung der Zeit und das absolute Sein als etwas sicherlich Irreales angesehen. Daß in Wirklichkeit keine Zeit verstreicht, wenn die individuelle Zeit nicht mehr vorhanden ist, ist ebenso undenkbar, wie daß die Materie nicht existierte, wenn ich sie nicht gewahrte, oder wie daß die absolute Beziehung oder teleologische Bestimmtheit eines organischen Willens aus der Welt des Werdens entfernt gedacht werden könne. Andererseits ist der leere Raum zweifellos ein Seiendes für das Bewußtsein, ebenso wie die zeitliche Erfahrung etwa einer Farbe oder eine absolut reiche Anschauung; doch sind diese drei Prinzipien niemals als wirkliche zu bezeichnen. Man erkennt also, daß unter den zur Sechszahl erweiterten Funktionen des transszendentalen Ich drei Prinzipien des Seins und drei Prinzipien der Wirklichkeit sich befinden. Zu den ersteren gehört der Raum, zu den letzteren die Zeit. Bezüglich der Dimensionen fügen wir hinzu, daß ihre *naturphilosophische* Behandlung hier nicht beabsichtigt war. Diese würde auf die wichtige Tatsache führen, daß die bisher metaphysisch charakterisierten Dimensionen betreffs ihres mathematischen Charakters eine strenge Tetranomie bilden, und zwar:

Hyperbol. Horizontaldim. (+ +) Ellipt. Horizontaldim. (— —)
Vertikaldimension (— +) Tiefendimension (+ —)

Indessen gehört die nähere Ausführung dieser Erkenntnis an einen andern Ort.

§ 7. Qualität und Quantität.

Das Individuum erfüllt die Zeit wie die Materie den Raum; am Individuum ist es genauer gesprochen die Empfindung, welche der Zeit einen Inhalt verleiht. Unter Qualität wird im folgenden das sinnlich Empfundene verstanden sein, während der Begriff der rechnerischen Quantität mit dem der Materie identifiziert wird. Hierzu besteht folgender Anlaß: Die der Tetranomie des Denkens angehörende Funktion der Ordnung (§ 5) ist vom Rechnen mit Koëffizienten oder empirischen Maßzahlen nach demselben Prinzip unterschieden wie der Raum von der Materie. In den Begriff der geordneten Reihe muß noch die absolute Beziehung des Wissens treten, um dieselbe zur Quantität zu machen, zu deren Wesen es gehört, daß sie vermehrt und vermindert werden könne. *Quantität* nennen wir daher die durch die absolute Beziehung des Wissens (— —) erfüllte Ordnung (— +), welche rechnungsmäßig benutzt werden kann zur adäquaten Darstellung der Materie, die ja selbst das den Raum (— +) erfüllende Prinzip der Dissoziation (— —) darstellt. Die Qualität verhält sich zum absoluten Wert und zur Zeit wie die Quantität zur absoluten Beziehung und zum Raume. Sie ist das die abgezählte Zeit erfüllende Prinzip des absoluten Bewußtseins. Materie und Empfindung, Quantität und Qualität bezeichnen im engeren Sinne dieselben Begriffe; im letzteren Paar findet lediglich die auf das Selbstbewußtsein bezügliche und auf die drei Prinzipien der Wirklichkeit und des Seins anwendbare Benennung der durch das erste Paar angegebenen Inhaltlichkeiten statt. In dem uns geläufigen Begriffe der Empfindung birgt sich, wie auch in dem der Quantität, eine weitverbreitete Vermengung der Prinzipien. Wenn die Empfindung das Unbezogene im Bezogenen, das Seiende in der Wirklichkeit sein soll, so ist offenbar nicht zu den Empfindungen zu rechnen, was an sich irgend eine Beziehung des Willens oder der Aufmerksamkeit darstellt. Grundsätzlich muß daher unterschieden werden zwischen sogenannten Druck-, Tast-, Organ-, Schmerz-„Empfindungen" und den in sich nicht dissoziierten reinen Qualitäten des „ich höre", „ich sehe", „ich rieche", usw., einem Blau, einem Tone c

und einem Süß, welch letztere Gegebenheiten des Bewußtseins mit den ersteren durchaus nicht vermengt werden dürfen. Daß die Druckerfahrung einen qualitativ in sich geschlossenen Charakter habe wie die Erfahrung der grünen Farbe im Gegensatz zur roten, oder meines Hörens im ganzen im Gegensatz zu meinem Sehen im ganzen, läßt sich nicht vertreten. Sondern die Erfahrungen des Druckes sowie verwandter Begriffe sind in sich selbst widersprüchliche, dynamisch charakterisierte, quantitativer Veränderungen fähige und in ihrem Wesen dem Prinzip der Dissoziation angehörige Tatsachengruppen, während etwa der Begriff einer Farbe oder eines musikalischen Tones von diesen Gegebenheiten dadurch prinzipiell unterschieden ist, daß er eine besondere Konstante von Apperzeptionen des Bewußtseins bezeichnet, welche das Qualitative der Empfindung ausmacht, unabhängig davon, ob innerhalb seiner selbst quantitative Abstufungen vorgenommen werden mögen oder nicht. Die Farbe Rot ist von der Farbe Grün nicht nach derselben Regel unterschieden wie ein Druck a von einem Druck b, sondern durch eine der quantitativen Ableitung sich unzugänglich zeigende Bestimmtheit des bewußtseinsimmanenten Soseins; ein Moment des bei sich bleibenden Bewußtseins liegt jeder qualitativen Erfahrung unverkennbar zugrunde. Mag es auch helle und dunkle, dichte und zarte Rotabstufungen geben, so sind diese doch die Apperzeptionskonstante nicht berührende Unterscheidungsmerkmale. Ein helles Rot unterscheidet sich von einem dunkeln quantitativ oder graduell; Rot aber unterscheidet sich von Grün auf eine davon schlechthin verschiedene Weise, nämlich qualitativ bewußtseinseigenartlich. Ebenso verhält sich das Sehen zum Hören nicht wie eine Menge zur andern, sondern das Begriffspaar besteht aus zwei qualitativen Aprioritäten. Wir treffen eine klare Unterscheidung, indem wir festsetzen, daß jede qualitative Erfahrung ein eigentümliches, apriorisch vorhandenes Moment des V e r s t e h e n s einer Erfahrungstatsache enthält, während quantitative Beziehungen, etwa Druck, Hunger, Schmerz solche Bewußtseinskonstanten innerhalb ihres Prozesses nicht besitzen, sondern nur quantitativ vermehrt und vermindert werden können, weil sie in ihrem zwiespältigen Wesen

nicht dem bewußten, sondern dem unbewußten Pol des organischen Subjekts angehören. Wir werden nun die s e i e n d e n Prinzipien Wert, Qualität bzw. reine Zahl und Raum als q u a l i t a t i v e zusammenfassen, während die w i r k l i c h e n Begriffe Ich, Quantität bzw. Maßzahl und Zeit durch die Benennung q u a n t i t a t i v charakterisiert werden, wobei wesentlich ist, daß die reine Zahl qualitativ, die Maßzahl aber quantitativ gefaßt wird. Der Begriff der Quantität bedeutet den Dissoziationspol als Erfüllung der Erscheinungsfunktion und wird durch die Tätigkeiten des Messens und Rechnens inhaltlich bestimmt. Diese sind wesentlich abzugrenzen gegen das Prinzip der reinen Zahl, d. h. dem konträren Erfüllungsprinzip des positiven Poles in der Scheinfunktion, und des Abzählens, welches diese letztere selbst darstellt. Die der Rechnung zugewiesenen Gebiete sind die Begriffe der Zeit- oder Zahlenreihe, der materiellen Bewegung und der dynamischen Grundlage der Wirklichkeit. Denn indem das Denken oder das dynamisch-teleologische Prinzip zum Rechnen wird, muß es außer sich selbst auch das Prinzip der abstrakten Zeit und das der Raumerfüllung beherrschen können, weil es durch seine zahlenmäßige Festigung nichts an sich selbst, also auch nicht die ihm identische Funktion der reinen Zeit verlieren kann, durch die arithmetische Determination außerdem aber auf die Materie anwendbar wird, welche nichts ist als das Rechnen selbst ohne den Index des Selbstbewußtseins. Außerhalb dieser drei Gebiete aber ist das Rechnen nicht anwendbar, sondern allein der Weg qualitativer Gesetzesforschung zu beschreiten. Da die reine Zahl den absoluten Wert in der Zeit bedeutet, ist sie anwendbar auf das Gebiet der Sinnesqualitäten, den adynamisch-geometrischen Raum und den absoluten Wert. Doch der Begriff der „Anwendung“ verliert bei der qualitativen Seite seinen Sinn, weil die reine Zahl als passives Prinzip nicht zum Werkzeug aktiver Verhaltungen gemacht werden kann. Man sagt daher richtiger: Absoluter Wert, reine Zahl bzw. Sinnesqualität und geometrisches Raumgebilde s i n d Qualitäten. Das Rechnen als Prinzip einer Wirklichkeit kann a n g e w a n d t werden; die Qualität als Prinzip eines Seins kann nicht im Geschehen eine Rolle spielen, sondern verbleibt überall in sich

5*

selbst. Eine qualitative Gesetzesforschung ist nicht eine Anwendung der Qualitäten, sondern die Aufweisung der in diesen selbst liegenden Seinsangaben. Diese Aufweisung wird dadurch zu wissenschaftlicher Gesetzesbildung, daß der Begriff der reinen Zahl und des geometrischen Raumes in den Mittelpunkt der Qualitätenforschung gestellt wird. Der absolute Wert ist an sich das Transzendente, welches nur durch seine Gegenwart in der Form der Zeit der Analyse erreichbar wird. Schon die Pythagoreer wiesen darauf hin, daß auch die Sinnesempfindungen einer zahlenmäßigen Gesetzlichkeit unterliegen, und waren bestrebt, aus der Sinnlichkeit die Zahl als ihr eigentliches Wesen herauszustellen. Für das Forschen ist die Vorstellung, daß die Zahl in der Qualität verborgen liege, gewiß eine brauchbare. Erkenntnistheoretisch begründen läßt sich aber das Gesetz von der Rationalität der Sinneswahrnehmung nur dadurch, daß die reine Zahl selbst als Qualität erkannt wird. Nicht ein „Rationales“ findet sich durch geheimnisvolle Weltordnung im „Irrationalen“ gebannt; sondern es muß eingesehen werden, daß solche gebräuchlichen Unterscheidungen einer metaphysischen Kritik nicht standhalten. Denn die Zahl wie die Sinnlichkeit mögen nun rational oder irrational genannt werden: wesentlich ist dies, daß sie beide zur qualitativen Seite der Weltprinzipien gehören; das Absolute erfüllt durch die Sinnesqualitäten die Beziehung, die wir Zeit nennen, es wird zur reinen Zahl, wenn das Denken erkennt, daß die Qualitäten ihm als dem transzendentalen Bewußtsein angehören, und es findet sich als adynamischer Raum in seiner Erscheinungsfunktion wieder. Die Zahl steckt nicht in den Qualitäten, sondern die Qualität befindet sich auch dort, wo sie nicht gesucht wird, weil man das betreffende Prinzip mit dem praktischen Abzählen, Rechnen und Messen von Koëffizienten verwechselt: in der reinen Zahl. Diese ist nicht in den Qualitäten enthalten, sondern sie ist Qualität in ihrem eigensten Wesen. Man darf bei der reinen Mathematik nicht übersehen, daß sie, so seltsam es vielleicht scheint, sich vorzüglich mit Qualitäten beschäftigt, was vor allem von Geometrie und Zahlentheorie, aber auch von der algebraischen Funktionenlehre gilt. Die Zahl 5 unterscheidet sich von der Zahl 6 nicht

bloß wie eine Menge von einer größeren Menge, sondern wie ein Individuum von einem andern; ebenso sind Kreis und Ellipse qualitative Gebilde, nicht weniger als die Farben. Die messende oder quantitative empirische Forschungsart wird also durch eine qualitative Wissenschaft ergänzt, welcher das ganze Gebiet der mathematischen Bewußtseinsgrößen mit ausdrücklicher Berücksichtigung der Empfindungen zugewiesen ist. Sie ist nicht durch die Anwendung eines sich selbst fremden Prinzips auf die ihm gemäßen Gebiete gekennzeichnet, sondern durch eine Ausforschung der stets bei sich selbst bleibenden Mannigfaltigkeit der Qualitäten nach dem Sinn, der ihnen für ein endliches Bewußtsein harmonisch innewohnen muß. Während die sogenannte Anwendung der Mathematik auf die Natur stets nur eine Anwendung des Rechnens bleibt, gilt es in der qualitativen Wissenschaft, die reine Zahl nicht etwa anzuwenden, sondern in ihrer Identität mit dem die Zeit erfüllenden absoluten Prinzip, dessen Denkform sie ist, sowie mit dem geometrischen Raum durchweg darzutun. In andern Worten: Wir müssen die Mathematik, das ist die Wissenschaft vom reinen Raum und von der reinen Zahl, nicht nur in unsern Figuren und Nummern belassen, sondern nachweisen, daß ihre qualitative Mannigfaltigkeit wie in der Erscheinung, so auch im positiven Begriff, dem absoluten Bewußtsein, das uns in den Empfindungsqualitäten zugänglich wird, vorhanden ist. Von der Mathematik als dem allgemeinen Organon der Naturphilosophie haben wir an dieser Stelle nicht zu handeln. Es mußte nur betont werden, daß durch die Vermengung quantitativer und qualitativer Prinzipien, die nicht zuletzt durch die nach äußeren Merkmalen geschehende Abschließung des Zahlenmäßigen gegen die seienden Gesetze der Erfahrung begünstigt wird, ein Unrecht geschieht, welches in mehr als einer Hinsicht von unerwünschten Folgen begleitet sein muß.

§ 8. Das Realitätsproblem.

Dies ist auch der Fall gewesen in der so bedeutsamen Frage nach der „Realität“ oder „Idealität“ der „Welt“. Wenn es das

Denken nicht weniger kennzeichnet, schiefe Fragestellungen der Philosophie nicht beantworten zu können, als gute Fragestellungen selbst aufzuwerfen und dann ohne Hemmnis zu beantworten: so muß man, wie uns dünkt, die meisten Erörterungen über die „Existenz" der „Außenwelt" nicht wollen verstehen können, weil sie von Problemstellungen ausgehen, deren Lösungen undenkbar sind, weil ihr Inhalt unfragbar ist: denn er setzt voraus, daß man über zwei sich widersprechende Prinzipien die gleiche Antwort geben könne. Der kritischen Untersuchung der allgemeinsten Frage dessen, was man Erkenntnistheorie nennt, muß eine logische Selbstbestimmung des Geistes notwendig vorausgegangen sein, deren Resultat das Funktionsgesetz ist, das heißt die Wesensunterscheidung eines positiven und negativen Poles im negativen selbst, sowie die Erkenntnis des negativen Poles als des Prozesses, dessen Ideal außer ihm liegt. Auf diese Weise werden Sein und Wirklichkeit als polare Prinzipien einander gegenübergestellt, so daß die absolute Wirklichkeit durchaus nichtseiend, das absolute Sein aber durchaus nichtwirklich ist. Nun sahen wir, wie dann eine Durchkreuzung der Prinzipien zur Tetranomie erfolgen muß, durch deren Gesetz wieder eine Erfüllung der formalen Prinzipien durch andersseitige Inhalte gefordert wird. So entstand die Sechszahl der ursprünglichsten erkenntnistheoretischen Grundprinzipien, deren jedes einzelne einer Eigenart teilhaftig ist, die durch nichts anderes ausgedrückt zu werden vermag. Eigentlich besteht also die Realitätsfrage aus sechs getrennt zu behandelnden Teilen. Durch deren Zusammenfassung zu einer qualitativen und quantitativen Seite wird indes wieder ein wesentlicher Dualismus geschaffen, der einen geschlossenen Ausgang der Untersuchung ermöglicht. Das Qualitative ist wesentlich seiend, aber nicht wirklich: das Quantitative ist wesentlich wirklich, aber nicht seiend. Nehmen wir als Vertreter der Qualität die Empfindung, als Vertreter der Quantität die Materie und das Ding, so stehen wir vor oft behandelten Fragen. „Die Empfindung ist etwas bloß Subjektives: also ist die ganze Welt ein unwirkliches Nervenphänomen"; „die Materie und das Ding sind etwas bloß Gedachtes; also ist die ganze Welt ein nicht-

seiendes Erscheinungsfaktum": diese beiden Antworten sind nur Beispiele von falschen Argumentationen, wie sie in noch mancher andern Form aufgetreten sind. Gefährlich sind weiter die Lehren, auch das Seiende sei irgendwie wirklich, oder auch das Wirkliche sei seiend. Gänzlich verwirrt werden wir schließlich, wenn jemand behauptet, die Welt sei eine „Erscheinung", weil sie durch Nervenreize bedingt sei „und" weil die Zeit und der Raum bloße Beziehungen darstellten, denen kein Sein zukomme; oder wenn jemand die „Idealität" der Welt ausmachen würde, ohne anzugeben, ob mit diesem Wort deren selbstbewußtes Bezogensein, d. i. deren Wirklichkeit, oder das Gegenteil, ihre im Bewußtsein selbst seiende Unbezogenheit, bezeichnet werden solle. Für die kritisch scheidende Lösung besteht nun darüber kein Zweifel: Nicht alles in der Welt gehört zur Welt; die Welt als Dissoziationsprinzip enthält sowohl sich selbst als ihr Jenseits als ihre Funktion. Das Wirkliche allein ist wirklich; daher ist z. B. die Empfindung nicht wirklich, sondern seiend. Die Farbe rot kann niemals wirklich sein; diese Festsetzung bedeutet nichts Unerhörtes, sondern konstatiert lediglich die Tatsache, daß der apperzeptive Eindruck „rot" dem bewußten Pole des Bewußtseins angehört. Dieser Stein ist etwas Wirkliches, gehört als Welt zur Welt; aber seine bloß wahrgenommenen, nicht durch Beziehung gesetzten Merkmale, etwa seine Farbe, gehören als Jenseits der Welt zur Welt, gehören also ihrem Wesen nach nicht zur Welt. Es ist sehr von Bedeutung, daß man sich klar mache, wie vieles, das wir erfahren, gar nicht zur Wirklichkeit gehört. Alles Anschauliche ist schlechthin nur als bewußter Pol im Bewußtsein; und nur das Gedachte und Bezogene ist die Welt oder das Existierende. Die Welt ist nicht Sehen, Hören, Riechen, sondern Beziehung; die Empfindungen gehören gerade nicht zur Welt; aber sie sind. Was hingegen das Existierende betrifft, so ist es dem Selbstbewußtsein oder dem transzendentalen Bewußtsein identisch; es ist die in sich selbst zerspaltene Bewegung des Denkens, die als Funktion des beliebigen endlichen Bewußtseins jedem einzelnen Bewußtsein als die Welt, in der es lebt, erfahrbar wird. Wenn wir die Welt als Funktion des transzendentalen Bewußtseins kennzeichnen, so heißt dies gerade, daß

sie n i c h t die Funktion des absoluten Bewußtseins ist. Das transzendentale Bewußtsein ist vielmehr sein negativer Pol. Die Empfindungen aber sind Bewußtseinsweisen, die also dem positiven Pol des transzendentalen Bewußtseins, oder dem endlichen Bewußtsein, sofern es anschaut, eigentümlich sind. Der Satz „Die Welt ist Bewußtseinsphänomen" ist daher in seiner bloßen Aussage gar nicht verständlich. Vielmehr lautet er in genauer Formulierung: „Die Welt als Inbegriff der Existenz ist Funktion des transzendentalen Ich oder des Unbewußten; da dieses aber den bewußten Pol in sich tragen muß, finden sich als erfahrbare Gegebenheiten auch solche Momente vor, die dem seienden Wesen des Bewußtseins angehören; insofern gehören sie aber nicht zur Welt, das heißt zum Inbegriff allgemeingiltiger Bezogenheiten, sondern zur Nichtwelt. Alle Bewußtseine leben in derselben Welt; jedes Bewußtsein hat aber die Möglichkeit einer besonderen Nichtwelt. Diese ist in ihrem Wesen Anschauung, während die Welt die Identität des Denkens bedeutet". Die Festsetzung, daß alle Wirklichkeit Denken sei, ist also nicht eine Seite der widersprüchlichen Behauptung, die Welt sei irreal, sondern betont gerade die Realität der Welt. Und die Aussage, das absolute Sein ist Anschauung, bedeutet nicht, das Wahrgenommene sei eigentlich die rechte Wirklichkeit, sondern sie betont gerade dessen wertvolle Irrealität. Nun sind das absolute Denken (— —) und die absolute Anschauung (+ +) außer durch Materie und Empfindung durch die formalen Prinzipien Raum (— +) und Zeit (+ —) vertreten; was für diese gilt, wurde schon besprochen. Wir sahen, daß keines von beiden nur dem e i n e n Pole zuzurechnen wäre, und daß beide, trotzdem sie sicherlich in Parallele gestellt werden müssen, doch nicht als gleichartige, sondern als polare Begriffe einander verwandt sind, so daß der leere Raum in seiner anschaulichen Symmetrie als seiend oder nichtwirklich beurteilt werden soll, während die Zeit der Seite der Realität zugehört. Die Zeit ist definiert als psychisches Momentan- oder Beziehungsbewußtsein; was die Zeit sei, erfährt man, indem man versucht, sich das unmittelbare Jetzt klarzumachen. Sie ist die Dissoziation in ihrer speziell psychischen Erfahrung und besonders das Wesen

eines jeden Druckbewußtseins. Die ersten, welche eine Seite der erkenntnistheoretischen Grundfrage richtig beantworteten, sind die Eleaten, welche der Bewegung das Sein absprachen. Die Wirklichkeit der Bewegung wird wohl noch niemand ernstlich bezweifelt haben; es ist daher das Verdienst jener Denker, zum erstenmal das Sein von der Wirklichkeit getrennt zu haben, wenn auch ihre Aussagen im einzelnen mangelhaft sein mögen. Den Gegensatz von Sein und Wirklichkeit kann man nicht leugnen, da er uns im Gegensatz von in sich vollendeter Empfindungsqualität und widersprüchlich-greifbarer Materie unmittelbar gegeben ist. Deshalb ist es von vornherein ein aussichtsloses Unternehmen gewesen, wenn man versuchte, in der Form von Gottesbeweisen die E x i s t e n z des absolut Seienden darzutun. Das absolut Seiende, welches man Gott nennen kann, weil es der Inbegriff des transzendentalen Wertes oder reinen Bewußtseins ist, existiert gewißlich n i c h t; denn wenn es existierte, so wäre es insofern nichtseiend. Die Nichtexistenz ist also nicht ein Mangel, sondern der wesentlichste Vorzug, ohne welchen die Gottheit überhaupt nichts wäre. Gott existiert so wenig, wie das Blau des reinen Himmels; aber eben darum ist er das absolute Bewußtsein, und nicht unbewußte Beziehung. Gott ist gewißlich keine Person; denn sonst müßte er an einem auffindbaren Orte sein, und beschränkt durch das Unbewußte wie ein endliches Bewußtsein. Der bewußte Organismus ist nicht das Prinzip des Bewußten, sondern des Unbewußten, welches das Seiende als seine Funktion findet. Daher ist es kein Mangel Gottes, keinen Körper zu haben, sondern ein Vorzug. Gott ist nicht allmächtig; denn wenn er es wäre, müßte er auch über seinen Gegensatz mächtig sein und wäre also der negative Begriff, als welcher er nicht definiert ist. Wäre er auch nur mächtig, so müßte er etwas b e h e r r s c h e n können; so müßte er etwas t u n können; so müßte er etwas h a b e n können. Zu alledem müßte er nach Art des negativen Begriffes von sich selbst abgefallen sein. Gott ist wahrhaft seiend als reine, körperlose und zeitlose Anschauung; er ist weder aktiv noch denkend noch selbstbewußt; aber all dieses Nichthaben ist ein Vorzug. Das absolute Bewußtsein i s t, so sicher als die Welt e x i s t i e r t. Die Frage des Realitäts-

problems ist zugleich entscheidend für die Bestimmung des Ideales, dessen Prozeß die Welt ist. Diese an sich selbst (— —) ist absolute teleologische Beziehung oder Denken, wobei der Widerspruch, der sich in diesem Begriff befindet, nicht philosophisch aufgelöst, sondern nur konstatiert oder in widersprüchlicher Philosophie abgebildet werden kann. Inwiefern das Realitätsproblem auch eine geschichtsphilosophische Bedeutung erlangt, soll einer der nächsten Abschnitte zeigen. In diesem jedoch sei vor allem der prinzipielle Gegensatz von Sein und Wirklichkeit der Beachtung empfohlen, ein Gegensatz, den wir in seinen mannigfachen Beziehungen für einen sehr wichtigen halten müssen.

§ 9. Die prinzipielle Trennung der Erkenntnislehre.

Die Stellungnahme bewußter Organismen zu irgendwelchen an sie herantretenden besonderen Erfahrungen ist wesentlich bedingt durch den Inhalt eines polaren Begriffspaares, das von dem betreffenden Subjekte als das für seine Zwecke wurzelhafteste beurteilt wird, weil dieses Begriffspaar die Eigenart des Zweckes durch seine Vorausgesetztheit allein begründet. So beruht das Aufsuchen der Lust und fliehen der Unlust darauf, daß dieses Begriffspaar in den betreffenden Fällen als das Wesentliche aufgefaßt wird, während andere Entgegensetzungen, etwa des Gebotenen und Verbotenen, jenem gegenüber belanglos bleiben. (Daß es sich bei unserer Feststellung nicht um die Behauptung eines psychisch sich kundgebenden Rationalismus im affektiven Verhalten der Organismen handelt, sondern um die Analyse der psychologischen Tatsache in Bezug auf das ihr metaphysisch zugrundeliegende Schema, ergibt sich aus dem Zusammenhang.) Oder es ist für den aussagenden Menschen in der Regel die Dichotomie von richtig und unrichtig die gründlichste, während etwa der Gegensatz von schön und häßlich zwar demgegenüber immer noch der Anerkennung nicht verlustig geht, jeodch mit einer nebensächlichen Bedeutung sich zu bescheiden hat. Eine wurzelhafte Zweiteilung ist es auch, die

jedes theoretische Denken notwendigerweise beherrscht; von welchen Gegenständen auch geredet werden mag: stets wird das Denken nur dann sich selbst verstehen, wenn es von der Behauptung einer grundlegenden Dichotomie als seiner tiefsten Absicht die Kraft schöpft, sich einem Gegenteil zu widersetzen. Man braucht die überragende Bedeutung des festgelegten Urgegensatzes für irgend ein Bewußtseinsverhalten nur eines Blickes zu würdigen, um einzusehen, daß auch der Inhalt eines Systems von Urteilen über philosophische Gegenstände vor allen Dingen durch die prinzipielle Trennung beeinflußt ist, welche dem System als dualer Ausdruck von dessen letzter Absicht auch die erste Grundlage verschafft. Desgleichen ist unschwer zu verstehen, daß jede einmal festgelegte Urteilung alle übrigen Gegensätze ihrer eigenen Meinung gemäß auf ihre beiden Pole verteilt, ohne auf die spezifische Eigenart der neuen Gegensätze, welche diese möglicherweise ja auch zu einer Urteilung geeignet erscheinen lassen könnte, die mindeste Rücksicht zu nehmen. So kann ein Arzt, der von der Urteilung in gesunde und kranke Menschen sich beherrschen lassen muß, insofern keiner einzigen andern Teilung einen wesentlichen Einfluß auf sein Denken gestatten; er wird z. B. nicht unterscheiden zwischen musikalischen und unmusikalischen Menschen, sondern die Glieder der letzteren Dichotomie bloß als nebensächlichen Index seiner Urteilung beizugeben vermögen; er bleibt dabei, daß er als Arzt nur entweder gesunde oder kranke Menschen kennt. Jede dieser beiden Gruppen mag nach einem andern Prinzip in musische und unmusische zerfallen: das ist ihm unwesentlich. Die Urteilung des wollenden Zweckes zerlegt die in Frage kommende Welt ein für allemal in zwei Teile, die allen fremden Teilungen eine wirkliche Kraft nicht mehr zuschreiben kann. Jeder Zweck ist gegen die ihn kreuzenden möglichen andern Zwecke gänzlich unduldsam oder unempfindlich.

So wichtig nun die Urteilung des Zweckes in jedem Tun beurteilt werden muß, so schädlich wird es auch sein, wenn über jene Urteilung eine Klarheit nicht gewonnen ist. Dieser Fall tritt zwar praktisch selten ein; der Arzt z. B. wird niemals in Gefahr kommen, seine Urteilung zu verkennen oder mit andern

Zwecken aus Irrtum zu verwechseln. Wohl aber besteht diese Gefahr für den Philosophen in hohem Maße. Dieser hat sich wegen der durchgreifenden Folgen, die das Begriffspaar des Zweckes für alle Aussagen im einzelnen nach sich zieht, nicht so sehr vor Einzelirrtümern zu hüten, die dem Ganzen nicht verderblich werden können, als in Bezug auf die Erwägung des Zweckes seines Tuns die äußerste Behutsamkeit in Anwendung zu bringen. Ein Mangel der Zweckbestimmung verhält sich zu einem Einzelirrtum wie die tödliche Verletzung des Herzens zur leichteren Verletzung eines Körpergliedes. In der Philosophie nun ist ein Irrtum möglich sowohl bezüglich der Feststellung ihres Zweckes als auch bezüglich dessen unvermischter Festhaltung. Von der prinzipiellen Trennung, die das Denken für die Erforschung der Wahrheit bestimmt, ist nämlich zu verlangen, daß sie nicht mit fremdartigen Dichotomien vermengt werde. Wir machen die Festsetzung, daß die Erforschung der Wahrheit einem Zweck entspringe, der durch keinen andern Zweck zur Nebensächlichkeit gemacht werden kann; gäbe es einen höheren Zweck, so würden wir den Zielpunkt des niedrigen nicht mehr mit der Bezeichnung Wahrheit belegen; die soeben gemachte Angabe enthält also nur eine Nominaldefinition von unserer Seite. Die Wahrheitsforschung beruht demnach auf einem Zweck, dessen grundlegende Bedeutung von keinem andern Begriffspaar ersatzweise vertieft werden könnte. Nennen wir alle Zwecke, bei denen das letztere möglich ist, relative Zwecke, so ist für die Bezeichnung der Absicht der Wahrheitsforschung der Terminus des absoluten Zweckes anzuwenden. Der absolute Zweck der Wissenschaft ist nun durch kein anderes Begriffspaar ausdrückbar als durch dasjenige, von welchem allein gesagt werden kann, daß es die fraglos unbezweifelbare und grundlegende Würdigkeit für die ganze Welt besitzt, weil es selbst den Inbegriff der Welt darstellt: die aus dem Selbstbewußtsein deduzierte Urteilung des Wertes. Daher ist zu erkennen: die Wahrheitsforschung geht von dem absoluten Wertgegensatz der beiden Weltpole als ihrem zwecksetzenden Fundamentalprinzip aus. Wahrheitsforschung bedeutet demnach nichts anderes als die Feststellung und Nachweisung absoluter

Werte. Die Urteilung der Wissenschaft erkennt von allen innerhalb der Welt bestehenden Gegensätzen keinen als wesentlich an, sondern unterwirft sie alle der Wahrheitsfrage von Wert oder Unwert unter transzendentalem Gesichtspunkt. In andern Worten: Die Urteilung der Wissenschaft ist die des bewußten Poles vom unbewußten; des + vom —.

Nun ist nichts leichter, als daß man diese prinzipielle Trennung entweder mit andern ganz und gar verwechsle oder wenigstens im einzelnen durch den Einfluß fremder Gegensatzpaare entstelle. Deshalb ist es nötig, daß wir sowohl festsetzen, unter welchen Begriffen sich die Urteilung der Wissenschaft darstellen läßt, und mit welchen die Gefahr einer irrtümlichen Vermengung besonders naheliegend erscheint. Wir haben gesehen, daß bewußter und unbewußter Pol der Welt sich durch die Bestimmung unterscheiden, daß nur der letztere Prinzip der realen Existenz genannt werden könne, während der erstere dem wahrhaften Sein angehört. Wir fanden auch, daß der negative Begriff, da er keinerlei Sein darstellt, als bloße Beziehung zwischen seienden Größen aufgefaßt werden müsse; und wissen vom Anfang her, daß die Ichraumzeitlichkeit als das wesentliche Merkmal ebendieses Begriffes aufzustellen ist. Der Gegensatz des Negativen und Positiven wird daher in philosophischen Darlegungen dem besonderen Gegenstand entsprechend häufig auf folgende Begriffspaare sich reduzieren lassen: Erstens auf den Willen gegenüber dem Nichtwillen oder der vorstellenden Anschauung. Denn in dieser Trennung besitzen wir eine Angabe, die im Gebiet des Psychologischen die volle Bedeutung der Urteilung hat, weil das Unbewußte als psychische Tatsache nicht anders als durch unsern Willen erfahrbar, sein Gegensatz in der Erfahrung aber stets nur durch die Anschaulichkeit psychischer Inhalte gegeben wird. In der Tat ist in sehr vielen Problemen des Denkens die Entgegensetzung von Willen, sowie alles auf ihn Bezughabende, und Vorstellung die allein lichtgebende, während andere sie durchkreuzende Gegensätze nur Irrtümer vorzubereiten vermögen. Derselbe Gegensatz wird dargestellt durch das Begriffspaar biologisch und (wesentlich) interesselos, wobei unter Prinzipien biologischer Wesens-

art alle solchen zu verstehen sind, die entweder bestimmt oder beliebig eine raumzeitliche Determination voraussetzen. So kann es z. B. keine Handlung geben, die nicht biologisch zu nennen wäre; denn Handlungen sind notwendig die Äußerungen eines einzelnen Organismus oder des sozialen Willens. Drittens sei ausdrücklich der Gegensatz erwähnt, der durch die Definition der Wissenschaft als Wahrheitsforschung als selbstverständlich sich ergibt: das Begriffspaar praktisch und wissenschaftlich. Alle Verfahrungsweisen, die einen andern Zweck erstreben als den absoluten, nennen wir praktisch, mögen sie nun unter diesem Namen auch sonst einhergehen oder nicht. Die Wissenschaft hat vor allen Dingen den Wertgegensatz dadurch zu betonen, daß sie das Nichtwissenschaftliche gemäß der transzendentalen Dissoziation als solches erkennend bestimmt. Wenn überall diese drei Begriffspaare zur Auffassung des Zweckes von Bewußtseinsverhaltungen ausdrücklich gebraucht werden, so wird ein Irrtum über den absoluten Zweck weniger leicht sich ereignen als bisher. Die Täuschung beruht darauf, daß wir geneigt sind den transzendentalen Wert mit den Begriffen, die durch irgendwelche relative Zwecke wertvoll gemacht werden, zu verwechseln: wir glauben oft den absoluten Wert zu gewahren, wo es sich nur um einen innerhalb der Welt des Lebens wertvollen Begriff handelt; wir setzen gar leicht die Zwecke der Existenz an Stelle des voraussetzungslosen Zweckes der Wissenschaft. Ein falsches Begriffspaar, das man zur wissenschaftlichen Urteilung besonders gern zu benützen pflegt, ist das des Subjektiven und Objektiven sowohl in naturkundlicher, als erkenntnistheoretischer, als moralischer Anwendung. Die so große biologische Wichtigkeit des Gegensatzes des Bestimmtraumzeitlichen (— +) und des Beliebigraumzeitlichen (+ —) hat es mit sich gebracht, daß darüber die praktisch ganz unbrauchbare, wissenschaftlich aber gründlichste Entgegensetzung des Überraumzeitlichen (+ +) gegen das Raumzeitliche (— —) fast gänzlich übersehen wurde. Daher betreffen die philosophischen Kontroversen, welche von dem bekannten Gegensatz des Tatsächlichen und Allgemeinen, Konkreten und Abstrakten, Anschaulichen und Begrifflichen, Verständigen und Gefühlvollen, Vernünftigen und Sinnlichen, Individuellen und

Sozialen ausgehen, eine für die Wahrheitsforschung in letzter Hinsicht sinnlose Frage. Denn sowohl das biologisch Einzelne als das biologisch Allgemeine gehören der praktischen Seite des Denkens an; eine richtige Fragestellung hätte sich vielmehr auf die Begriffspaare Wille — Vorstellung, abstrakt — anschaulich, beziehungsvoll — unmittelbar, biologisch — interesselos, wissenschaftlich — praktisch, wahrheitserkennend — instinkthaft zu beziehen, wobei in der Regel das Tatsächliche sowohl wie das Allgemeine eine den Willen, das heißt eine mögliche Handlung, betreffende Bedeutung erlangen; wobei auch das konkrete Hier- und -Jetztsein durchaus der praktischen und nicht der anschaulich - interesselosen Seite zufällt; wobei auch das Soziale nicht interesselos, sondern biologisch genannt werden muß; wobei auch das Individuell-Subjektive nicht etwa als ein Anschaulich-Unmittelbares, sondern als ein Willensbezügliches erkannt zu werden verdient. Die wissenschaftlich sich nennenden Zwecke sind heute meistens so beschaffen, daß über ihnen noch eine letzte Urteilung als höhere angenommen werden kann; in andern Worten, daß der Wahrheitsbegriff, der erstrebt wird, noch nicht der wahre, sondern ein biologischer ist. Der letzte Zweck des praktischen Verfahrens ist nicht identisch mit dem letzten Zweck überhaupt, da er stets die Existenz der Welt zu seiner Voraussetzung zählt. Am schädlichsten wird eine falsche Zweckbestimmung der Wissenschaft, wenn sie nicht nur im Denken, sondern im Worte selbst geschieht, wenn z. B. ein „erkenntnistheoretisches Subjekt“ aufgestellt wird, oder wenn gesagt wird, das Anschauliche sei eine Vielheit in Raum und Zeit, während das Begrifflich-Abstrakte diese Vielheit überwinde. Man behauptet dabei, der positive Pol des Erkennens sei mit den Eigenschaften des negativen ausgestattet und beseitigt diese nun durch den negativen Pol selbst! Auf Grund ähnlicher Verworrenheiten ist absolute Wissenschaft, wie man wohl sehen mag, schlechthin unmöglich. Eine ganz analoge Täuschung beherrscht die Ethik, sofern sie das Soziale in irgendwelcher besonderen Form mit dem Selbstlosen oder absolut Wertvollen identifiziert; sowohl individuelle als soziale Geistesrichtung sind, als aufs Handeln angelegt, durchaus praktisch. Der transzen-

dentale Unterschied des + und — kann überhaupt nicht innerhalb des Gebietes des Handelns festgestellt werden, weil das Handeln selbst den Wirklichkeitspol dieses Gegensatzes ausmacht, den es gemäß dem Funktionsgesetz als durchkreuzten des (— +) und (+ —) allerdings wieder enthält. Doch dieser letztere Zweck ist nicht Urteilung der Wissenschaft, da seine Setzung nicht dem unbedingten Wert entspricht. Ein anderes ist das Wertvolle, ein anderes das dem instinktiven Denken sich zunächst Empfehlende. Daß es zum Wesen der Wissenschaft gehöre, sich auf der Basis des im Weltgrund selbst angelegten absoluten Zweckes zu errichten, und daß dieser absolute Zweck nur durch die Entgegensetzung der Erkenntnis gegen alle praktischen Begriffsgegensätze zu erfassen ist, möge sich der Leser in diesem Abschnitte haben mitteilen lassen.

§ 10. Das absolute Bewußtsein und der Begriff des Wertes.

Alles Biologische ist dadurch gekennzeichnet, daß ihm als Wesen die Zweiheit zugrundeliegt, die vom Bewußtsein als Zweck erfaßt wird. Insofern die Erfüllung irgend eines Zweckes zur Voraussetzung gemacht wird, nennt man den Gegenstand des Zweckstrebens wertvoll. Doch auch die Reihe der Voraussetzungen unterliegt einer beurteilenden Schätzung. Wenn nämlich die Allgemeinheit einer Voraussetzung zunimmt, nennen wir biologisch urteilend das Setzen dieser Voraussetzung wertvoller im Vergleich zu solchen Zweckbestimmungen, die nur ein spezielleres Ziel des Handelns ins Auge fassen. So ist nicht nur der allgemeine Begriff der Wertschätzung auf das Ziel vorauszusetzender Absichten anwendbar, sondern aus der mehr oder weniger wurzelhaften Bedeutung dieses Zieles selbst wird ein Maßstab abgeleitet zur Bewertung von Zielsetzungen. In der Reihe der Handlungswerte besteht die Ordnung, daß jeder besondere sich auf Grund des ihm nächstvorhergehenden allgemeineren Zweckes erhebt. Zum Beispiel setzt die Absicht, sich zur Schule zu bewegen, die andere voraus, daß man die Absicht habe, Schüler zu sein; diese wieder erhebt sich auf der Absicht, seine sozialen Funktionen

später in einer Art und Weise auszuüben, welche die vom Schüler zu erwerbenden Kenntnisse verlangt; diese wieder setzt voraus, daß man überhaupt soziale Funktionen ausüben wolle; diese wieder, daß man die Absicht und die Hoffnung habe, in der Existenz zu verharren. Wir ersehen daraus das Gesetz, um welches es sich handelt, ohne Schwierigkeit. Jeder einzelne Zweck ruht auf einer Reihe von allgemeineren Zwecken, die biologisch um so wertvoller werden, je allgemeiner sie sind. Der allgemeinste Zweck, auf dem alle Zwecke des Handelns sich erheben, ist die Voraussetzung der persönlichen oder anderpersönlichen Existenz. Es fragt sich nun, ob dieser letzte Zweck absolut wertvoll oder auch nur komparativ wertvoll genannt werden könne. Die prinzipielle Entscheidung über diese Frage ist nicht anders durchzuführen als durch Erwägung der logischen Möglichkeit. Das bisher Gesagte läßt sich auch in der Weise ausdrücken, daß jede Zwecksetzung den biologischen Urzweck der Existenz in der Form der den Willen ausdrückenden Behauptung voraussetzt: Ich habe den Zweck, einen Zweck zu haben. Dieser Satz offenbart deutlich seine dynamische Natur, da er die gründlichste überhaupt in Worten mögliche Lebensbehauptung zum Ausdruck bringt; diese kann nur noch durch eine affektive Bewegung der Glieder verstärkt werden, welche wieder im tätlichen Angriff eines Gegners ihre sinngemäße Folgerung findet. Der biologische Urzweck ist aber mit dem absoluten Zweck deshalb nicht identisch, weil er eine unendliche Reihe in sich schließt von der Gestalt: Ich habe den Zweck, den Zweck zu haben, einen Zweck zu haben; oder Ich will, weil ich will, weil ich will. Es liegt also im Wesen der biologischen Wurzelbehauptung, nichts absolut Abschließendes und Vernünftiges bedeuten zu können. Das aber ist vom absoluten Wert sicherlich zu verlangen, und man könnte höchstens daran zweifeln, ob es überhaupt einen solchen gebe. Der Zweifel wird behoben durch die Einsicht von der Möglichkeit der Aussage: Ich habe den Zweck, keinen Zweck zu haben. Diese zeigt die Tatsache, daß der Wille, indem er nichts anderes tut, als sich selbst zur alleinigen Konsequenz zu erheben, seinen Gegensatz als absolut wertvollen erkennt. Daß der sobestimmte Zweck

den gesuchten darstellt, kann nicht mehr fraglich sein, da weder ein allgemeinerer Zweck möglich, noch in diesem selbst eine unendliche Reihe eingeschlossen ist. Der absolute Zweck (+ gegen —) steht, wie wir sehen, zum biologischen Urzweck (— gegen +) in konträrem Gegensatz; er verhält sich zu ihm, wie die Erkenntnis zum Willen, wie der positive Pol zur Dissoziation; er ist nur dem Namen nach noch ein „Zweck". Nun erhebt sich die Wahrheitsforschung auf dem absoluten Zweck; ihre erste Vorsicht hat also darin zu bestehen, sich gegen den Wurzelzweck der Existenz in geziemenden Gegensatz zu bringen. Ihr Zweck besteht nicht in einem Streben, sondern in einem Sein; nicht im tätigen Wirken, sondern in der mitteilenden Lehre; nicht im Interessanten, sondern in der Wahrheit. Der absolute Wert ist, wie sein Gegensatz, im Weltgrund angelegt; dieser Gegensatz aber behauptet den negativen Pol als Wurzel seiner Zwecke; er heißt Existenz oder Unbewußtsein. Auf ihm erheben sich, als auf ihrem eigentlichen Wesen, alle relativen Werte innerhalb des vorausgesetzten Lebens. Der absolute Wert nennt sich zwar auch einen Zweck; er entspricht auch einer Zweiheit, nämlich wie das Leben der transzendentalen Ur-teilung. Aber er behauptet nicht diese Zweiheit fort und fort, sondern setzt sich zu ihr in Gegensatz, indem er nicht das Negative der Funktionen, sondern das Positive der Substanz zu seiner Absicht macht. Er identifiziert sich nicht mit der Dissoziation, sondern er benutzt sie, um ihren positiven Pol als seinen Zweck zu bestimmen; von der Urteilung ergreift er den Pol, den das Leben zurückstößt, so wie dieses denjenigen erstrebt, dessen Wesen es ist, nicht ergriffen werden zu können. Aus der Doppelheit des spaltenden und substantiierenden Verfahrens (§ 2) ergibt sich ja, daß aus derselben Zweiheit, die einem Zweck zugrunde liegt, sowohl dieser Zweck als sein Gegenteil ableitbar sind: aus der transzendentalen Dissoziation also sowohl Existenz als Wahrheit.

Den absoluten Wert oder den positiven Pol der Urteilung hatten wir zu erkennen als das absolute Bewußtsein. Wir wissen, daß nicht durch Bewegungen der unbewußten Triebe, sondern nur durch die Tiefe des anschauenden Bewußtseins ein Wert

gegeben werden kann, der mehr ist, als das Streben nach einem Streben. Der absolute Wert enthält das Ziel des Strebens, das im Suchen selbst keine Stätte hat. Daß das absolute Bewußtsein nicht existiert, sondern seiend ist, sagt uns seine Definition, ebenso wie die des Unbewußtseins uns berichtet, daß dieses existiert, aber nicht seiend ist. Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob denn die Annahme solcher Prinzipien keine Überschreitung der dem Denken vorgeschriebenen Gesetze einschließt. Offenbar ist dies nicht der Fall, sondern wir können im Gegenteil nur denken, weil uns die Möglichkeit solcher wertenden Setzung gegeben ist. Noch niemand hat bezweifelt, daß das Urteil möglich sei: „Ich habe geschlafen". Dieses aber behauptet nichts anderes, als eben einen solchen isolierten Pol, nämlich den negativen oder unbewußten. Seinen tiefen Schlaf hat kein Mensch im Bewußtsein erfahren, ebensowenig wie seinen Willen; diese Prinzipien sind stets nur „das Dahinterliegende". Was im Bewußtsein gegeben ist, sind Inhalte; Schlaf und Wille können aber, sofern sie sich selbst sind, nicht inhaltlich sein wie etwa die Farbe blau. Dennoch aber bedenken wir uns keineswegs, über solche Prinzipien zu urteilen; ja, wir bezeichnen sie mit vollem Recht als existierende Realitäten und wissen, daß, wenn sogar nichts von dem, was wir erfahren können, Prinzip der Wirklichkeit ist, die Annahme einer schlechthin wirklichen Welt dennoch das selbstverständlichste und nicht ohne die Aufhebung des Denkens selbst zu bezweifelnde Urteil genannt werden müsse. Was aber dem negativen Pole recht ist, ist dem positiven billig. Zwar fehlt diesem die mächtige Fürsprache des Instinktes, der, trotzdem er sich nicht „wahr"nimmt, am liebsten nichts anderes anerkennen möchte als sich selbst, nämlich die Existenz, als ein Synonymon des Seins, statt als dessen Gegensatz; aber die logische Frage ist bei aller Verschiedenheit der natürlichen Disposition zu dem zu fällenden Urteile eine genau entsprechende. Wenn alle Einzelformen des Unbewußten das Urteil eines Inbegriffs der absoluten Existenz, gegenüber den bloß seienden Phänomenen, voraussetzen, ohne welchen apriorisch festgelegten Inbegriff es gar nicht möglich wäre, die Einzelformen dessen, was wir gar nicht „erleben", als vorhanden zu apper-

zipieren, so setzt auch die Wahrnehmung mittels der Sinne den Inbegriff einer schlechthin seienden qualitativ unendlich reichen Wahrheit voraus, die in der ichraumzeitlichen Erfahrung als Gesamtheit der anschaulichen Bewußtseinsinhalte dem Willenssubjekt die Möglichkeit von Reizhandlungen darbietet. Denn unmöglich ist es, auch nur die einfachste Qualität aus dem Prinzip der Existenz zu begreifen, so wie es undenkbar ist, daß die Begriffe der quantitativen Existenz sich aus Bewußtseinsinhalten begründen lassen. Wie aber dem vorauszusetzenden Prinzip des unbewußt-inhaltlosen Willens (—) die Spezifikation in die Begriffe Kraft, Materie, Schmerz, Instinkt u. a. nicht durch ihn selbst, sondern durch die Vorstellungen (+) gegeben wird, die wir als Kategorien der Natur auf ihn beziehen, so kann die ichraumzeitliche Bestimmtheit (—) der wahrgenommenen Qualitäten auch nicht dem seienden Prinzip (+) entspringen, sondern nur seinem Gegensatz, dem Willen. Es findet also, kurz gesagt, eine Durchkreuzung des Wertgegensatzes statt, die dem formlosen quantitativen Prinzip eine qualitativ eigenartliche Bestimmtheit und der qualitativen Allheit eine raumzeitliche Nutzbarkeit für den Willen beigibt. Diese Durchkreuzung schließt aber nicht aus, daß die Sinneswahrnehmung, trotzdem sie raumzeitlich bedeutsam wird, doch nicht raumzeitlichen Wesens ist, und daß die verschiedenen Formen des Existentialprinzips ihren eigenen Willenscharakter nicht verlieren, wenn sie auch als besondere Bestimmtheiten von einem urteilenden Bewußtsein unterschieden werden können. Das absolute Bewußtsein ist daher mit dem Inbegriff der in Raum und Zeit erfahrbaren Bewußtseinsinhalte identisch, doch unter der Beachtung, daß in ihm der ichraumzeitliche Faktor seines Gegenteils in Wegfall gelangt. Sofern das Wollen ein Etwaswollen ist, bedeutet in demselben schon die Reizung durch etwas Seiendes ein wesentliches Moment; das absolut Existierende ist das Leben in Abstrakto, ohne Bewußtseinserlebnisse dennoch lebendig. Das Wesen der Existenz wird daher durch den Schlaf (— —) adäquat ausgedrückt, wenngleich diese Erkenntnis dem Instinkt fremdartig erscheinen muß, der „Leben“ und „Erleben“ stets zu einer Dissoziation zu verbinden strebt, die aber nach dem

Funktionsgesetz wieder nichts anderes bedeutet als den negativen Pol der beiden Komponenten: das „Leben“. Das Wesen des absoluten Bewußtseins, welches mit dem der Existenz ja verwechselt zu werden pflegt, liegt jedoch in der Nichtexistenz, die in bezug auf ehemals existiert habende Organismen Tod genannt wird. Auch dieser schließt die Unmöglichkeit ein, Sinnesreize zu empfangen und zu beantworten. Doch wäre der Schluß, daß darum der Tod (+ +) ein dem Schlaf ähnlicher unbewußter Zustand genannt werden müsse, sowohl übereilt als ungereimt. Der Schlaf ist physiologisch wirkender Wille ohne Erkenntnis; der Tod aber anschauliche Erkenntnis ohne ichraumzeitliche Willensmöglichkeit. Die tetranomisch ergänzenden psychologischen Prinzipien sind Traum (— +) und Wachzustand des handelnden Willens (+ —). Fassen wir also zusammen: Das absolute oder unendliche Bewußtsein ist der bejahte Zweckpol des absoluten Wertes. Seine Annahme ist logisch ebenso zwingend wie diejenige einer Existenz. Mit den gewöhnlichen, normgebenden Werten des Wahren, Guten und Schönen hängt der absolute Wert nur insofern zusammen, als die ersteren in der Meinung des Aussagenden nicht vom biologischen Wurzelwert sich beeinflußt zeigen. Der absolute Wert zeigt nicht an, was in irgend einem Sinne nützlich, oder geboten, oder instinktgemäß ist, sondern was wir als wertvoll zu bezeichnen haben, wenn wir zu den einzelnen Wertschätzungen, die wir im Leben bei vollem Bewußtsein in bezug auf gegebene Erfahrungen vollziehen, denjenigen Oberbegriff suchen, der jenen Einzelwertschätzungen vor dem Denken das Wesen verleiht. Die Antwort lautete: Absolut wervoll ist nichts als das qualitativ reiche Bewußtsein. Die Tiefe des seienden Erlebens ist der Maßstab für die Wertschätzung der einzelnen Lebensinhalte.

§ 11. Das Selbstbewußtsein.

Das transzendentale Ich haben wir erkannt als beliebigraumzeitliches Bewußtsein; das heißt, es ist der unbewußte Pol, aber zugleich die bloße Beziehung oder Dissoziation des endlichen Bewußtseins. Diesen Begriff fanden wir in dem des Selbst-

bewußtseins adäquat ausgebildet, so daß wir ihn damit identifizieren durften, indem wir das tierische Bewußtsein als eine nicht vollkommen erfüllte Darstellung des bewußtheitlichen Willens betrachteten. Was das Selbstbewußtsein in Wirklichkeit erkennt, stellt sich beim animalischen Bewußtsein nur in der metaphysischen Möglichkeit des Erkanntwerdens dar. Die Welt aller Bewußtseinswesen ist eine sich selbst identische Größe, weil jeder Unterschied in der subjektiven Organisation lediglich eine Vermehrung oder Verminderung der Klarheit und Vollständigkeit in der Auffassung der Weltinhalte, nicht aber die Veränderung der das Wesen der Wirklichkeit ausmachenden Wurzelgröße bedeutet, die Wille genannt wird und durch die Prinzipien Ich, Raum und Zeit wesentlich gekennzeichnet ist. Diese Wurzelgröße, die von der Reihe der übrigen Organismen nur gehabt wird, geht beim Selbstbewußtsein in die Gewalt des Denkens ein, indem sie sich selbst ergreift.

Vorstehende Verhältnisse sollen nun näher erörtert werden. Daß das Prinzip der Existenz oder der Wille in manchen Organismen vorhanden ist, ohne daß diese ihn als existierend erkennen, kann nur die Bedeutung haben, daß der instinktive Wille überhaupt nicht an sich, sondern nur von einem selbstbewußten Wesen als einheitliche Macht erkannt wird. Der instinktive Wille existiert als seine Wesenheit nicht anders, als indem er von einem Selbstbewußtsein aus den Polen seiner Zweiheit zur synthetischen Dissoziation zusammengefaßt wird. Diese Pole, durch welche der Instinkt seine Existenz zwar nicht erkennt, aber eine zweiheitliche Lebensfunktion ausübt, welche, wenn sie erkannt wird, unter der Einheit (—) des Willens sich dem Denken darbietet, bezeichnet man als Streben und Widerstreben oder L u s t und U n l u s t. Jedes Bewußtsein ist durch das Vorhandensein dieser Zweiheit als Bewußtsein bestimmt; und zwar ist es nötig, daß dieser primitive Gegensatz nicht als bloßes Streben und Widerstreben für einen Betrachter zum Ausdruck gelange, sondern sich mit irgendwelchen Bewußtseinsinhalten verbunden zeige, welche allein das Streben zur Lust, das Widerstreben zur Unlust stempeln. Die Lust ist ein Streben, verbunden mit der Auffassung eines mit dem Streben verbundenen Z e i c h e n s, die Unlust das entsprechende Widerstreben. Die Bewußtseinszeichen können nun als Wahrnehmung sich darbieten und so vom bloßen Lust- und Unlustwissen, das wir den einfachsten Tierkörpern zuzuschreiben haben, sich zum Wissen von Weltinhalten erhöhen lassen, welch letztere durch ihre Möglichkeit definiert sind, für lust- oder unlustvolle Tendenzen ein Zeichen sein zu können. Wir legen den Tieren, wie auch den andern Gegenstandsbegriffen eine Existenz bei, trotzdem diese selbst ihre Existenz nicht zu denken vermögen, sondern sie nur ausüben, indem sie mehr oder weniger oder gar nicht Anteil haben an der Auffassung von Zeichen einer möglichen Lust oder Unlust; wir bemessen den Grad der Leidens- und Lustfähigkeit eines Organismus nach der Klarheit und dem Reichtum seiner Wahrnehmungskraft, die wir Bewußtsein nennen. Wir denken uns also das tierische Bewußtsein als eine der vielen Zwischenstufen zwischen dem bewußtlosen Streben und Widerstreben und einem Bewußtsein mit absolut klarer Wahrnehmungsfähigkeit. Diese wäre dadurch gekennzeichnet, daß keine klarere möglich wäre. Da nun die Auffassung der Weltinhalte als Zeichen für Lust und Unlust niemals auf einen absolut endgiltigen Stand erhoben werden kann, weil die quantitativen Prinzipien der Aufmerksamkeit, des Gedächtnisses und der Abstraktion (II § 1) das Maß für die Wahrnehmungsfähigkeit im Sinne einer Beziehung auf mögliche Willensziele abgeben, müßte jenes bewußteste Bewußtsein eine Auffassung der Weltinhalte gestatten ohne jede Beziehung auf mögliche Lust oder Unlust. Das heißt, die Weltinhalte würden durch dieses Bewußtsein nicht in Beziehung zum Streben und Widerstreben gesetzt, sondern als an und für sich seiende Größen betrachtet werden. Daß der Begriff der rein wissenschaftlichen Auffassung der Weltinhalte diese Forderung tatsächlich verwirklicht, sehen wir sogleich; wir vermuten daher, daß das bewußteste Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein identisch sein könnte. Doch kommen wir erst später des näheren darauf zurück.

Der Gegensatz von Lust und Unlust kann nicht metaphysisch ursprünglich gedacht werden, weil er von der bloßen Polarität nicht zur Tetranomie fortschreitet; dieser Fortschritt ist

aber, wie wir wissen, unvermeidlich bei einer Setzung des transzendentalen Gegensatzes selbst, der seinen positiven Pol vom negativen nur dadurch zu unterscheiden vermag, daß er den letzteren selbst wieder als die Dissoziation betrachtet. In andern Worten: die Teilung von Lust und Unlust ist nicht die Urteilung, welche die Einsicht in den Wertgegensatz des Weltgrundes voraussetzt. Da sie aber nichtsdestoweniger die das Bewußtsein durchgehends begleitende Spaltung bedeutet, kann man sie nur als die dem negativen Pol untergeordnete Polarität des (— +) und (+ —) auffassen, als welche sie zwar die Möglichkeit zuläßt, als Einheit (— —) gedacht werden zu können, dennoch aber sich niemals selbst zu denken vermag, da sie nicht die Identität des Denkens ausmacht. Nun nannten wir Selbstbewußtsein die Art des Bewußtseins, welche sich selber denkt. Als Bewußtsein muß sie die Polarität Lust gegen Unlust wenigstens im Grenzwert enthalten; als Denken muß sie aber diese Polarität unter dem negativen Pol vereinigt auffassen können, wodurch die Entgegensetzung gegen den positiven Pol gedacht wird, der in Verbindung mit dem negativen entweder den Wurzelzweck des Lebens oder den absoluten Zweck der Zwecklosigkeit aufzustellen erlaubt. Das Selbstbewußtsein unterscheidet sich vom gewöhnlichen Bewußtsein dadurch, daß es die Zweiheit, welche dieses ausübt, in die Einheit des negativen Poles zusammendenkt und so nicht mehr um den Gegensatz von Lust (— +) und Unlust (+ —) bemüht ist, sondern beide Begriffe vereinigt unter der Betonung einer Gegensätzlichkeit (— —) im Gegensatz gegen ihr seiendes Ideal (+ +). Auf diesem Standpunkt der Erkenntnis erweisen sich nun zwei konträre Verhaltungsweisen des Selbstbewustseins als möglich; entweder betont es den Zweck, einen Zweck zu haben, oder es ergreift den absoluten Wert. Dieses Dilemma ist nicht mehr von der analytisch in den Begriffen liegenden Eigenschaft des Bewußtseins beherrscht, die Lust zu suchen und die Unlust zu fliehen. Sondern es ist gegen den Zwiespalt des Mögens gänzlich indifferent, da dieser sich erhebt unter der Voraussetzung der schon als abgegeben betrachteten Entscheidung für den negativen Pol. In der Möglichkeit der Wahl zwischen Wurzelzweck und absolutem

Wert ist das Wesen des Selbstbewußtseins festgestellt worden: diese Möglichkeit kann man aber nicht umhin als die reale Möglichkeit der Freiheit zu bezeichnen, in dem Sinne eines prinzipiellen Enthobenseins über den Gegensatz von persönlicher oder anderpersönlicher Lust und Unlust. Das Selbstbewußtsein unterscheidet sich von dem gewöhnlichen durch die Kraft, den transzendentalen Wertgegensatz durch das Denken zu erfassen und also vor die Möglichkeit einer den empirischen Rücksichten entwandten Entscheidung gestellt zu sein, die sich in der Doppelheit des Wurzelzweckes und des absoluten Zweckes kundgibt. Diese Möglichkeit der Freiheit des Willens ist von der „Freiheit“ des Handelns, welche vielmehr vom metaphysischen Standpunkte aus unmöglich ist, streng zu unterscheiden. Das gewöhnliche Bewußtsein beurteilt alle Weltinhalte als Zeichen für sein Instinktbegehren; auch es selbst ist sich nur ein solcher Inhalt: nämlich der lust- oder schmerzempfindende Gegenstand, der also das Zeichen ist, zum Mittel dienen zu können, (oder: der als Mittel betrachtet wird), um den Schmerz zu fliehen und die Lust aufzusuchen. Auch der selbstbewußte Organismus wird, sofern er den Wurzelzweck ergreift, unter dieser Beschreibung mitzudenken sein. Doch ihm kommt unbeschadet dessen noch die Fähigkeit zu, sich selbst und sein Tun und Lassen als existierend zu denken; und auch alle Gegenstände in der Welt, darunter die bewußten, als existierend zu denken; von seinem Ursprung und von seinem Ende eine deutliche Vorstellung zu besitzen, die dem Tiere fehlt. Der Umstand, daß er solches alles zu denken vermag, ist ein Beweis für die Möglichkeit seiner transzendentalen Freiheit.

Der Gedanke dieser Freiheit nun ist, wie wir nochmals betonen, dem Gebiet des Geschehens, der Existenz, der Handlung, des Tuns und Lassens an existierenden Gegenständen gänzlich fern zu halten, weil alle Entscheidung zwischen einem (+ —) oder (— +) innerhalb der Voraussetzung des negativen Poles der Welt vor sich zu gehen hat, also, weil sie sich auf Vorstellungen in der Welt bezieht, keinen transzendentalen Sinn hat, der nur im Gegensatz von Welt (— —) und Wert (+ +) auftreten kann. Während aller Zwiespalt in der Welt den Organismus vor die

Frage stellt, entweder Lust oder Unlust zu ergreifen, erhebt sich das Selbstbewußtsein zu der andern: ob es das biologische Lust- und Unlust-Haben bejahen oder verneinen wolle; ob es wollen will, weil es will, weil es will . ., oder ob es das Nichtwollen will. In diesem Dilemma allein ist die Möglichkeit der Willensfreiheit ausgedrückt. Man wird nun zu erforschen haben, ob diese Möglichkeit sich von der Wirklichkeit der Willensfreiheit unterscheiden lasse, oder ob die Willensfreiheit in einer leeren Möglichkeit aufgehe, der nichts Wirkliches entspricht; ob sie bei der Behauptung ihres bloßen Begriffes in den Büchern der Metaphysik belassen werden dürfe, oder ob der Möglichkeit auch ein auf die Welt bezüglicher Gehalt innewohne. Die Entscheidung ist ohne Fehl zu treffen, wenn man beachtet, daß die einmal bewiesene Möglichkeit eines Begriffes sowohl bei dessen Wirklichkeit als bei dessen Nichtwirklichkeit besteht, und gleichzeitig erwägt, daß die Möglichkeit der Willensfreiheit durch die zweifache gegensätzliche Fragestellung der beiden Zwecke ausgedrückt ist. Da nur diese Zweiteilung in Betracht kommt, so muß die W i r k l i c h k e i t der Willensfreiheit mit der Bejahung der einen und Verneinung der andern Seite verbunden sein, während die gegensätzliche Entscheidung zwar nicht dem Selbstbewußtsein widerstrebt, also nicht die Möglichkeit der Willensfreiheit zerstört, sondern nur deren Wirklichkeit sich entgegensetzt, ohne das weitere Bestehen der realen Möglichkeit anzutasten. Das logische Kriterium, den Inhalt des wirklichen Freiheitsurteils im Gegensatz zum Urteil der wirklichen Nichtfreiheit zu bestimmen, kann nur darin bestehen, daß der Freiheitsentscheid derjenige sein muß, welcher der Möglichkeit der Freiheit, also dem Selbstbewußtsein, einen Sinn verleiht, während die gegenteilige Aussage die gegebene Möglichkeit unbenutzt lassen und, falls sie als Freiheitsurteil behauptet wird, zur Sinnlosigkeit machen würde. So bestehe, um dies zu erläutern, durch bestimmte Verhältnisse für einen Menschen die reale Möglichkeit, sich moralisch zu bessern; dann werden wir die Wirklichkeit der Besserung daraus erkennen, daß nur sie der Möglichkeit ihren Sinn und Wert verleiht, während die Nichtbesserung des Menschen einer Möglichkeit zur Besserung gar nicht bedürfte, sondern auch ohne diese

Möglichkeit in gleicher Weise statthaben würde. Die Anwendung dieses Kriteriums entscheidet nun zweifelfrei, daß die Wirklichkeit der Freiheit in dem Urteil des absoluten Wertes zu suchen ist, während das Urteil des Wurzelzweckes dasjenige der Unfreiheit genannt werden muß. Denn die Zusammenfassung der biologischen Lust-Unlustpolarität zur Einheit des negativen Poles, welche wir als das Wesen des Selbstbewußtseins erkannten, gewinnt nur dann ihren Sinn, wenn der Wert (+ +) nicht erkannt wird, um ewig abgestoßen, sondern um ergriffen zu werden. Dasjenige Verhalten des Selbstbewußtseins, welches den positiven Pol als seinen Zweckpol festsetzt, macht die im Selbstbewußtsein gegebene Möglichkeit der Willensfreiheit zu einer in Wirklichkeit Bedeutung habenden. Das gegensätzliche Verhalten jedoch, welches den negativen Pol erfaßt, um ihn selbst als der sich behauptende Wille in der bekannten unendlichen Reihe zu betonen, macht das Selbstbewußtsein zur Überflüssigkeit, da die Betonung des Lebens durch das Ich will, will, will gar nicht nötig ist, um das Leben selbst auszuüben, wie ja das gewöhnliche Bewußtsein beweist. Die Behauptung des Wurzelzweckes oder die wirkliche Unfreiheit besteht als Nichtfreiheit ebenso gut, ohne daß ihre Existenz durch ein Selbstbewußtsein hauptet wird. Die wirkliche F r e i h e i t aber des Willens besteht in der Vereinigung des Wurzelzweckes, welche nicht anders als durch die Bejahung des absoluten Zweckes noch einmal ausgedrückt werden kann.

Es ist nun nötig, daß wir den Zusammenhang der Urteilung mit der dem Leben immanenten Teilung näher kennen lernen. Wir unterschieden bei den Erörterungen über Wahrnehmung die metaphysische Möglichkeit (+ +) der Tiere, dasselbe Weltbild zu haben wie das Selbstbewußtsein von der metaphysischen Wirklichkeit (— —) dieses Weltbildes im Selbstbewußtsein. Dann fanden wir, daß diese metaphysische Wirklichkeit des Weltganzen im Menschen vom realen Standpunkt eine bloße Möglichkeit genannt werden müsse, von der nicht gesagt ist, daß man sie auch ausübe. Sie enthält also, (darin erkennt man wieder das Funktionsgesetz), die Pole der wirklichen Freiheit (—+) und der wirklichen Unfreiheit (+—) als W a h l-

begriffe, die dem Menschen allein eigentümlich sind, obgleich die zwischen ihnen zu treffende Wahl offenbar von der tierischen zwischen Lust (— +) und Unlust (+ —) nicht unterschieden werden kann. In andern Worten heißt dies, daß der Zweifel zwischen zwei Entscheidungen, der vermöge jener eigentümlichen Prinzipien von Gedächtnis, Aufmerksamkeit und Abstraktion die wesentliche Bestimmung eines jeden Bewußtseins ausmacht, beim Selbstbewußtsein sich noch auf ein ihm allein gegebenes, besonderes Begriffspaar beziehen kann. Soll aus der Möglichkeit der Willensfreiheit ihre wirkliche Ergreifung hervorgehen, so muß also die ganz gewöhnliche Entscheidung eines Bewußtseins zwischen dem Entweder — Oder eines Dilemmas als Hilfsmittel zu dieser Verwirklichung benutzt werden, und es ist daher auch metaphysisch geboten, das Problem der willentlichen Beeinflussung unserer Akte oder das Problem der „Handlungsfreiheit" als sekundäres nicht zu übergehen. Doch versparen wir einzelnes hierüber auf eine folgende Stelle. Wichtig ist hier, daß man einsehe, wie die transzendentale Freiheit weder theoretisch noch praktisch der biologischen Nichtfreiheit existierender Organismen widersprechen oder widerstreben könne; sondern im Gegenteil muß die Willensfreiheit, wenn sie eine Wirklichkeitsbedeutung erlangen soll, diese Wirklichkeit festsetzen unter Zuhilfenahme der Neigung und Abneigung der strebenden Kräfte, die in diesem Falle sich allerdings nicht auf Gegenstände möglicher Lust oder Unlust beziehen, sondern vor die Ur-teilung des Lebens gestellt werden, was ihren strebenden Charakter insofern verändert, als daraus notwendigerweise ein Erstreben des absoluten Bewußtseins wird. Jede Entscheidung zur Unfreiheit kann lediglich bedeuten, daß die Kräfte des Denkens noch nicht zu dem Grenzwert ihrer Konsequenz gelangt sind: also auf einem Irrtum. Denn die klare Erkenntnis der Urteilung und die wahre Bewertung ihrer Pole sind, wie wir sahen, logisch von einander untrennbar. Besonders enthüllt sich durch die gegebenen Darlegungen als unbrauchbar die mehrmals schon aufgetretene Ansicht, daß die Verwirklichung der Willensfreiheit in einer Umkehrung des Verhältnisses von Lust und Unlust erlangt werde, wobei dann über sinnloser Peinigung

des Körpers und des Geistes das Bestehen einer über jenen Gegensatz hinausgehenden Möglichkeit der einzig wahren Freiheitsentscheidung oft noch übersehen wurde.

Wir haben zuletzt auch die Frage zu beantworten, ob das Selbstbewußtsein zugleich das bewußteste, die Weltinhalte in absoluter Klarheit wahrnehmende Bewußtsein genannt werden müsse. Dies ist deshalb der Fall, weil die reale Fähigkeit einer Entscheidung jenseits von Lust und Unlust auch eine unbiologische Auffassung derjenigen Begriffe möglich macht, die nur als Zeichen gegeben sind für Lust und Unlust. Die Abstraktion des Selbstbewußtseins erlaubt es, von ihrem Zeichensein abzusehen, womit natürlich nicht gesagt ist, daß dadurch abstrakte Begriffe aus ihnen gemacht werden: im Gegenteil abstrahiert man von nichts anderem als von der ihnen beigegebenen biologischen Bedeutsamkeit oder Abstraktion. Damit ist erwiesen, daß dem Selbstbewußtsein die Weltinhalte in absoluter Klarheit zugänglich sind. In absoluter Vollständigkeit aber sind diese der menschlichen Erfahrung erreichbar, weil das Selbstbewußtsein den Inbegriff der metaphysischen Wirklichkeit oder realen Möglichkeit der Welterkenntnis darstellt. Nun besteht der Zwiespalt von realer Wirklichkeit und realer Unwirklichkeit von Erfahrungen in der Weise, daß von der Unwirklichkeit zur Wirklichkeit vermittelst der Anstrengung geistiger Fähigkeiten, besonders der Aufmerksamkeit, ein für jedes Selbstbewußtsein durchschreitbarer Weg führt. Dieser aber wäre bei fehlenden Sinneswerkzeugen niemals vorhanden; denn der Mangel eines Sinnes kann auch durch die Aufmerksamkeit nicht ersetzt werden. Also kann in dieser Hinsicht zwischen realer Möglichkeit und Wirklichkeit der vollständigen Welterfahrung ein Unterschied nicht bestehen. Sondern man muß annehmen, daß durch den unbeschädigten menschlichen Organismus die gesamten in der Wirklichkeit denkbaren Sinneserfahrungen dem Selbstbewußtsein vermittelt werden. Sollten wir hierbei auch die Tatsache beachten müssen, daß ein blinder Mensch doch nicht zu sehen vermag, also von gewissen Erfahrungen ausgeschlossen ist, trotzdem er selbstbewußt denkt, so könnte dies nur geschehen, um an diesen Hinweis die Bemerkung zu knüpfen, daß der

Mensch als fehlerfreier Organismus nicht mit Verstand der Vermutung unterworfen werden könne, in irgend einer sehr dunkeln Hinsicht ein „Blinder" zu sein. Das Normale wird man nicht nach Analogie des Anormalen durch Hypothesen auszudeuten versuchen, sondern im Gegenteil beachten, daß das letztere als das von der Harmonie Abweichende jedesmal ein Problem in sich schließt, welches auf den Kopf zu stellen nicht förderlich sein dürfte.

§ 12. Gemeinschaft und Geschichte.

Das beliebigraumzeitliche Bewußtsein ist unter anderm dadurch wesentlich charakterisiert, daß es andere, ihm selbst gleichartige Bewußtseinswesen als Du-Organismen sich entgegenstellt. Diese Bestimmung hat, rein an sich betrachtet, den Umstand zur Begleitung, daß sämtliche Bewußtseinswesen in derselben Welt sich zu befinden anerkennen, welche Wahrheit, wie alle Erkenntnisse, durch das transzendentale Ich in seiner tetranomisch vollendeten Gestalt, dem Selbstbewußtsein, durch reines Denken gewonnen wird. Nun besteht außerdem die Möglichkeit, daß dieses die Vielheit der existierenden Wesen unter der betonten Auffassung der Zeit und des Raumes nicht als bestimmte Individuen, sondern als beliebigraumzeitliche Organismen betrachtet. Dadurch wird aus der metaphysischen Wirklichkeit der Entgegenstellung eines Du, welche bloß reale Möglichkeit des Lebens ist, eine reale Wirklichkeit gemacht, während die reale Unwirklichkeit des beliebigraumzeitlichen Verhältnisses von Organismen sich im Tierreich vorfindet. Betrachten wir dieses Verhältnis unter dem Gesichtspunkt der Gleichzeitigkeit, so entsteht der Begriff der gegenwärtigen Gemeinschaft (+ +); betonen wir aber die Identität der räumlichen Erlebnissphäre, so gewinnen wir den Begriff des Werdens in der Zeit oder der Geschichte (— —). Beide Begriffe haben einen in sich selbst gegründeten Wirklichkeitsgehalt nur bei selbstbewußten Wesen. Die beiden einfachen Begriffe kommen jedoch in unserm Denken meistens nur gekreuzt vor als historische Gemeinschaft (— +) und als die an den Werten der Gemeinschaft sich orientierende Geschichtskunde (+ —). Die erstere umfaßt die Gesamtheit der zu einer bestimmten Zeit lebenden Glieder einer durch die gleiche Vergangenheit vereinten Körperschaft; die letztere überblickt den Lauf des Werdens unter dem Gesichtspunkt der sozialen Bedeutsamkeit der einzelnen Ereignisse. Jedoch werden wir im folgenden nur die Begriffe der reinen Gemeinschaft und der allgemeinen Menschheitsgeschichte zugrundelegen.

Jedes Ich faßt sich im Gegensatz zu allen Du-Organismen als zentrales Individuum auf, während es in Anerkenntnis der Gleichartigkeit seiner selbst mit den übrigen sich einen sozialen Charakter zuschreibt. Die Begriffe des Individuellen und Sozialen sind nicht an und für sich, sondern bloß in korrelativer Beziehung verständlich. Es ergibt sich daraus, daß jede Betonung des Individuellen den Gegensatz des Sozialen voraussetzt, ebenso wie alles Gemeinschaftsbezügliche das Vorhandensein egoistischer Kräfte nicht leugnet, sondern nur abweist. Dieses Verhältnis der biologischen Polarität ist allen Bewußtseinswesen gemeinsam, so gut wie die Erfahrung von Lust und Unlust. Selbst das einzeln lebende Tier kann von sozialen Instinkten prinzipiell nicht ausgenommen werden; auf der andern Seite ist es jedoch unstatthaft, die offenbaren Gemeinschaftsverbände tierischer Organismen mit der selbstbewußten Sozietät anders als gleichnisweise in Verbindung zu bringen. Wir sahen, daß das Selbstbewußtsein sich durch die Möglichkeit der Entscheidung zur transzendentalen Freiheit kennzeichnen läßt. Daraus folgt bezüglich des Begriffes der Gemeinschaft, daß der Mensch das Dilemma zwischen Egoität (+ —) und Sozialität (— +) als die Einheit des Willens zur Gemeinschaft überhaupt (— —) zu erkennen vermag und diesem allgemeinen Prinzip dasjenige der Übergemeinschaft (+ +) entgegenstellen könne. Das letztere gehört zu unserem Thema ebensowenig wie der Begriff des absoluten Wertes zu den drei immanenten Weltfunktionen; wir behandeln ihn daher nicht, müssen aber darauf hinweisen, daß er mit der Sozialität nicht verwechselt werden dürfe, ebensowenig aber mit einer Form der Egoität eine nähere Verwandtschaft haben könne, daß er also

im Falle vorauszusetzender Raumzeitlichkeit von keiner Gemeinschaft erlangt zu werden vermag. Die menschliche Gemeinschaft ist als real vorhandene allein durch den Wurzelzweck, die Betonung ihrer selbst, charakterisiert; die Möglichkeit der Freiheit läßt die Gesamtheit einer jeweils gegebenen Zeitgenossenschaft lange Epochen hindurch unbenutzt. Daher ist ein Reich der Übergemeinschaft erst als Möglichkeit der werdenden Geschichte in Betracht zu ziehen. Das wesentliche Kennzeichen der Gemeinschaft besteht in dem Vorhandensein eines für mehrere Subjekte giltigen Epizentrums, das weder Individuum noch Gesellschaft allein, sondern den Inbegriff beider Gegensätze als den betonten Wurzelzweck des Bewußtseins darstellt. Das Vorhandensein eines solchen Epizentrums ist die Vorbedingung für die nicht mehr instinkthafte Arbeitsteilung, gemäß welcher jedes Individuum sich die Aufgabe zuschreibt, eine soziale Tätigkeit zu vollbringen, deren Sinn für das Individuum erst durch die epizentrale Zusammenfügung der Teile zu einem zweckvollen Ganzen gewonnen wird. Das Gegenstück der Arbeitsteilung, bei welcher die einzelne Leistung schon durch den Hinblick auf die vom Ganzen zu erwartende Vollkommenheit geformt wird, ist die historische Synthesis, welche aus selbständigen Einzelschöpfungen und -Handlungen eine Entwicklung zu konstruieren unternimmt, bei der allerdings die Mängel nicht ausbleiben können; die epizentrale Verarbeitung, welche hier a posteriori geschieht, um dem individuellen Moment das soziale hinzuzufügen, wird mindestens in den Fällen willkürlich bleiben, wo es sich um ursprüngliche Leistungen in Wissenschaft, Kunst und Religion handelt, die ihrem Wesen nach nicht epizentral geformt werden können, da sie vom absoluten Wert geleitet werden, der dem Wurzelzweck widerspricht. Die gekreuzten Prinzipien der vom geschichtlich Gewordenen beeinflußten Arbeitsteilungen, etwa auf deutschen Universitäten, sowie der Geschichte von bestimmten Interessegemeinschaften, etwa der medizinischen Forschung, lassen ihre Eigenart aus den beiden Seitenstücken vorhersagen: das erstere wird für die Praxis einen Mangel, das zweite für die geschichtliche Behandlung einen Vorteil abgeben, da jenes an Nützlichkeit der Arbeits-

teilung insofern hinter dem Idealfall zurücksteht, als es dem historischen Fortschritt nicht nachgekommen ist, während dieses der Absicht der historischen Konstruktion eine um so bessere Erfüllung verspricht, je weniger es von transzendental gerichteten Individuen eine plötzliche innere Störung erfährt. Noch ist es nötig, den Begriff des Werkzeugs in seinem Sinn für die Gemeinschaft hervorzuheben. Sofern nämlich der Zweck des Handelns zum radikalen wird, ist das Denken in die Lage gesetzt, nicht nur sinnliche und gegenständliche Wahrnehmungen als Zeichen für den Instinkt zu benutzen, sondern die Materie sowie die organischen Wesen, d. h. den erfüllten Raum selbst zu meistern und in bewußter Absicht als bloßes Hilfsmittel für den Lebenswillen zu benutzen, beziehungsweise umzugestalten.

Die allgemeine Geschichte bildet zum Begriff der Gemeinschaft die polare Ergänzung. Auch das Tier erfüllt die Zeit; aber wie es als Individuum weder Entstehung noch Tod erkennt, sondern beiden gegenüber nur affektiver Verhaltungen fähig ist, so weiß es auch nichts vom Anfang und vom Ende seines Geschlechtes. Das Selbstbewußtsein aber lebt nicht nur in der Zeit, sondern es weiß sich auch als in ihr entstehend und vergehend. Daher aber kann ihm offenbar sein, daß wie alles Zeitliche so auch die Gemeinschaft der Menschen nicht zu endlosem Bestehen existiert. Denn wie alles Zählbare ebendeshalb eine bestimmte endliche Zahl ausmacht, deren Grenze zwar beliebig weit gesteckt werden, aber prinzipiell nicht in der Behauptung „unendlich" großer Zahlen geleugnet werden kann, so besitzt alles Zeitliche sowohl Anfang als Ende; die Zeit selbst (+ —) ist eine Funktion des sich mit ihrer Bestimmung behaftet denkenden Selbstbewußtseins, und es ist daher irrtümlich, wenn man sie als reale in der auf immanente Verhältnisse abzielenden Anschauung über die Existenz der Gemeinschaft hinaus zu verlängern trachtet. Der Mensch erkennt sich in der Zeit; das heißt, er beurteilt seine Gemeinschaft als im Werden begriffen; und dieses Werden (— —) ist identisch dem Begriff der absoluten Existenz oder des Nichtseins. Bezüglich der das Realitätsproblem ergänzenden Frage, ob geschichtliche

Phänomene der qualitativen oder der quantitativen Seite des Denkens angehören, hat man sich in wesentlicher Hinsicht zweifellos für das letztere zu entscheiden. Die historischen Größen bleiben nur insofern Glieder des wechselnden Lebens, als sie in ihrer biologischen Bedeutung unter den Gesichtspunkten einer Gemeinschaft behandelt werden; die Geschichte als Ganzes ist nicht eine Funktion des Seins, sondern des Werdens oder der Existenz. Der Geschichtsschreibung pflegen wir nur insofern einen rein historischen Charakter zuzusprechen, als sie hinter der Analyse der Zwecke und Tatsächlichkeiten als abstrakter Glieder einer Reihe des Werdens das anschauliche Moment zurücktreten läßt. Dieses kann allerdings auf die geschichtlichen Vorgänge und Gestalten in mannigfaltiger Weise übertragen werden, indem die Eingliederung der Zweckgestalten in den gleichförmigen Lauf des Werdens mißachtet wird; dadurch wird aber der werdenden Existenz ein bildförmiges Sein untergeschoben, das allein die künstlerischen Triebe des Menschen angeht, nicht aber die epizentrale Zusammenfassung des Werdenden, die ausschließlich den Namen Geschichte verdient. Der Prozeß der Geschichte ist wie das Werden des einzelnen Menschen eine durch tätigen Gebrauch der Aufmerksamkeit gesteigerte Reihe; jedes folgende Moment unterscheidet sich von dem vorhergehenden zwar keineswegs durch einen edleren Geist, wohl aber durch die Gewinnung neuer Kenntnisse. Jede Entfernung von dem vollkommenen, aber unwiederbringlichen Anfang bedeutet zugleich eine Annäherung an das ebenso vollkommene Ende. Wir bezeichnen diesen Prozeß, durch den die Tetranomie in der Geschichte sich entfaltet, während im Tierreich die bloße Polarität des Vorher und Nachher die zeitlichen Beziehungen erschöpft, als ein Lernen der Individuen von einander und die Lehre als das Hilfsmittel zu dessen Realisierung. Das Individuum nämlich, das die Möglichkeit besitzt, den positiven Pol zu ergreifen, gewinnt in der Geschichte die Bedeutung der vertikalen Achse der Zeit, die das Fatum der zusammengefallenen Dimensionen auflöst. Durch Lehren und Lernen, Frage und Antwort nimmt die Geschichte ihren Fortschritt, der sich ausdrücken läßt als eine Erhöhung der Wahrscheinlichkeit die absolute Freiheit zu erfassen. Diese aber besteht, wie wir sahen, in der Übergemeinschaft der seienden Nichtexistenz. Deshalb ist die Erlangung dieser Vollkommenheit das Ziel der Geschichte, was auch aus der Erwägung hervorgeht, daß jedes Werden nur in seinem Gegensatz ein Ideal zu gewinnen vermag. Letzteres aber ist durch das Ende einer Zeitreihe bezeichnet, also für den Menschen nicht ein bloß metaphysisch möglicher, sondern real möglicher Begriff; die Aufmerksamkeit ist es, die von der realen Unwirklichkeit zur Wirklichkeit leitet. Das Lernen nun wird sich zunächst darum bemühen, vermittelst der Werkzeuge und der Arbeitsteilung der Gemeinschaft die Erscheinungen der Natur als Kräfte dem Wurzelzweck zu unterwerfen. Sodann aber oder daneben wird es im Individuum dem absoluten Wert sich zuwenden und ihn besonders als Wissenschaft der Freiheit und der Natur zu erringen sich bestreben. Wenngleich die gegenwärtige Zeit die erstere Periode des Lernens keineswegs vollendet hat, ja deren Ziele, das vielleicht innerhalb der Geschichte niemals als erreichtes zugegeben werden wird, kaum nahe sein dürfte, so ist doch jetzt wie jederzeit eine Besinnung über den Weg, auf dem wir vorwärts schreiten, nicht vom Überfluß. Wir versuchen daher im folgenden, das System der Hilfsmittel, durch welches Wissenschaft gelehrt und gelernt wird, metaphysisch zu analysieren.

Lebenslauf.

Geboren bin ich als Sohn des Landeshauptkassenbuchhalters Philipp Barthel am 17. Oktober 1890 zu Schiltigheim i. E. Nachdem ich von 1897—1900 die evangelische Volksschule daselbst besucht hatte, trat ich in die Oberrealschule beim Kaiserpalast in Straßburg ein, wo ich im Sommer 1909 das Abiturientenexamen bestand. Von Herbst 1909 bis Ostern 1911 studierte ich an der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg, im Sommer 1911 an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin, von Herbst 1911 bis zur Gegenwart wieder in Straßburg. Meine Studien widmete ich vorwiegend der Philosophie und Psychologie, wobei folgende Herren meine akademischen Lehrer gewesen sind: Die Professoren Dr. Baeumker, B. Erdmann, Münsterberg, Riehl, Simmel, Störring, Stumpf, Th. Ziegler; die Privatdozenten Dr. Baensch, Frhr. v. d. Pfordten, M. Wundt. Daneben befaßte ich mich mit der deutschen und englischen Sprache und Literatur, in geringerem Maße mit Physik. Die Dozenten, welche ich in diesen Fächern hörte, sind: die Professoren Dr. Brandl, Braun, Henning, Koeppel, E. Schmidt, F. Schultz; Privatdozent Dr. Ranke; die Lektoren Delmer und Woodall M. A. Meinen Lehrern bin ich allen zu Danke verbunden. Besonders danke ich herzlich Herrn Prof. Dr. Baeumker (nunmehr in München) für das fördernde Interesse an dieser Arbeit und die Anregungen, die meine Studien im Lauf der Zeit durch ihn erfahren haben; sowie Herrn Prof. Dr. Störring für das Entgegenkommen, mit welchem er meine Promotion leitete.



